

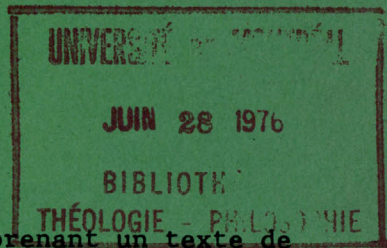
Vol. 4 no. 3

*Handwritten:* 1000/1000

Platon

# Phi Zéro

revue étudiante de philosophie



comportant un texte de

Luc Brisson

Mai 76



# Phi Zéro

Revue étudiante de philosophie

## Comité de direction

Pierre Girouard, Marie-Armelle Thébault, Marcel Goulet, François Pageau, Jacques Rioux, Serge Tisseur.

## Comité de lecture

Pierre Girouard, François Pageau, Serge Tisseur, Jacques Rioux.

La revue PHI ZERO s'adresse à tous et en particulier aux étudiants de philosophie du Québec. Publiée sous la direction du Service de documentation du Département de Philosophie de l'Université de Montréal, elle paraît trois fois par année académique.

Les textes dactylographiés sur feuilles 8 1/2" x 7" devront être adressés à la Revue PHI ZERO, a/s Service de Documentation, Département de Philosophie, Université de Montréal, Case Postale 6128, Montréal, Québec. Tous les textes publiés dans Phi ZERO demeurent la propriété de leurs auteurs et n'engagent que leur responsabilité.

Abonnement annuel.....	\$ 3.50
Abonnement de soutien.....	\$ 8.00
Institutions.....	\$ 15.00
Prix de ce numéro.....	\$ 1.50

---

PHI ZERO est indexée dans le Répertoire analytique des articles de revues (RADAR).

Dépôt légal-Bibliothèque nationale du Québec

ISSN 0318-4412

---



# Sommaire

## ESSAIS

- Jacques Patry. Etre et avoir ou faux-problèmes de langage..... 5
- Jean-Louis Le Scouarnec. Je joue donc j'existe (suite).... 19
- Claude Séguin. Philosophie et Violence..... 29
- Robert Feinsein. Sur certains problèmes dans la philosophie de Hume..... 35
- Pierre Bellehumeur. Pour "Les archives de la parole"..... 41

## PLATON

- Luc Brisson. Platon: Politique et Philosophie..... 49
- Serge Tisseur. Eros Errabundus..... 75

## COMPTE RENDU

- Serge Tisseur. Pour une maison d'édition d'Etat par Jean-Guy Pilon..... 79

## INDEX

- Index des noms d'auteurs de la revue Phi-Zéro..... 83



1911

Les documents de l'année 1911 ont été classés  
 par ordre chronologique et par ordre alphabétique.  
 Les documents de l'année 1911 ont été classés  
 par ordre chronologique et par ordre alphabétique.  
 Les documents de l'année 1911 ont été classés  
 par ordre chronologique et par ordre alphabétique.  
 Les documents de l'année 1911 ont été classés  
 par ordre chronologique et par ordre alphabétique.

1912

Les documents de l'année 1912 ont été classés  
 par ordre chronologique et par ordre alphabétique.  
 Les documents de l'année 1912 ont été classés  
 par ordre chronologique et par ordre alphabétique.

1913

Les documents de l'année 1913 ont été classés  
 par ordre chronologique et par ordre alphabétique.

1914

Les documents de l'année 1914 ont été classés  
 par ordre chronologique et par ordre alphabétique.



# ETRE ET AVOIR

OU

## FAUX-PROBLEMES DE LANGAGE

### Essais

Le savant est frappé du peu de place que la philosophie des sciences tient dans un tableau de la philosophie contemporaine. Les philosophes de la connaissance lui semblent se défier: les concepts scientifiques pour de simples valeurs d'utilité. L'homme de science est donné comme un homme abstrait. La science n'est plus qu'une petite aventure.

De nos jours, lorsque certains philosophes parlent de la connaissance, ils la veulent directe, immédiate, intuitive, la netteté vaine par devenir une vertu, une méthode en quelque sorte. Aussi, lorsqu'ils parlent de l'expérience, il s'agit de leur propre expérience. Dans leur vision personnelle du monde, ils y trouvent naïvement le sens de tout univers. L'expérience personnelle, c'est quelque chose pour eux. Ces mêmes philosophes délaissent le travail laborieux des sciences et des techniques pour s'attacher à vouloir préserver l'humain contre les



Case 12

# ETRE ET AVOIR

ou

## FAUX-PROBLEMES DE LANGAGE

Bachelard était frappé du peu de place que la philosophie des sciences tient dans un tableau de la philosophie contemporaine. Les philosophies de la connaissance lui semblaient en défaveur: les concepts scientifiques sont tenus pour de simples valeurs d'ustensilité. L'homme de science est donné comme un homme abstrait. La science n'est plus qu'une petite aventure.

De nos jours, lorsque certains philosophes parlent de la connaissance, ils la veulent directe, immédiate, intuitive. La naïveté finit par devenir une vertu, une méthode en quelque sorte. Aussi, lorsqu'ils parlent de l'expérience, il s'agit de leur propre expérience. Dans leur vision personnelle du monde, ils y trouvent naïvement le sens de tout univers. L'expérience personnelle, c'est quelque chose pour eux. Ces mêmes philosophes délaissent le travail laborieux des sciences et des techniques pour s'attacher à vouloir préserver l'humain contre les



## ETRE ET AVOIR

hommes. Ils philosophent sur un sujet où les méthodes de vérification et les possibilités d'erreur sont absentes: la facilité et la croyance vont de pair. Au pays des aveugles, les borgnes sont rois. Et la philosophie contemporaine est encore une ivresse de personnalité, d'originalité et la conscience bonne ou mauvaise est un laboratoire inné, un don de Dieu. Alors nous avons des philosophes de l'existence sans une philosophie existentielle, en d'autres termes, des poètes sans papier, des philosophes sans philosophie.

Or dans l'activité critique, nous ne sommes pas original à si peu de frais. La pensée, le langage est une force, ce n'est pas une substance. La force est en fonction du savoir, non de l'être. C'est en élargissant son expérience et en coordonnant son savoir que l'homme commence à penser. L'être pensant pense une pensée connaissante. Il ne pense plus une existence. Le grand homme n'est plus sujet, il n'est "qu'un point d'intersection ou de synthèse d'idées élaborées par une coopération continue, et même lorsqu'il s'oppose à l'opinion régnante, il répond à des besoins sous-jacents dont il n'est pas la source" selon Piaget. L'homme ou le langage n'est plus le berger ou la maison de l'être, il devient

le promoteur d'activité créatrice. De cette manière, l'existence de la science se définit comme un progrès du savoir; le néant symbolise avec l'ignorance, l'ontologie rythme avec tautologie.

Ces quelques remarques préliminaires sont nécessaires pour situer notre théorie critique i.e. notre philosophie constructiviste laquelle facilite une lecture critique et coupable du livre de Gabriel Marcel Être et avoir. Notre discours n'est point idéologique i.e. il n'est pas le reflet des pratiques sociales et religieuses, ni même scientifique, il est seulement rigoureux. Aussi, en nous limitant au langage, nous refusons les noms inassignables du discours métaphysique de G.M.

Dans cet article, nous précisons dans la mesure du possible ce que G.M. entend par être et avoir. A Chercher l'être dans l'avoir, on peut finir par parler d'une immanence, d'une transcendance qui n'est qu'une pensée pensante d'une part; à chercher l'avoir dans l'être, on finit par parler d'une pensée pensée d'autre part. Dans le premier cas, nous parlons de l'activité créatrice du langage et dans le second cas, nous parlons du produit de cette activité créatrice.



## Définitions et précisions du langage de G.M.:

Il est important surtout en philosophie rigoureuse de savoir ce dont un auteur traite et comment il en traite. Cette manière de procéder nous facilite la compréhension et la critique des idées et des concepts d'un écrivain. L'activité philosophique s'exerce par une critique des idées émises non par un simple commentaire laudatif de l'auteur.

Comme nous l'avons écrit dans l'introduction, la philosophie est une activité critique du langage.

Le reste n'est que poésie et répression. Ce qui nous permet d'explicitier et de montrer que plusieurs problèmes ou "mystères" philosophiques peuvent se ramener à une malheureuse utilisation du langage. Aussi, nos lectures critiques du livre de Marcel, Être et avoir, nous permettent la compréhension de certaines idées et nous obligent à montrer que certains problèmes posés par l'auteur le sont d'une manière inadéquate, d'où formulation de faux problèmes et "mystères". C'est ce que nous explicitons immédiatement dans cet article.

### a) définitions des mots être et avoir:

Le livre étudié et analysé est rédigé sous forme de journal et plus précisément, sous la forme d'un

journal métaphysique, i.e. un "ramassis et un résidu" de faux problèmes liés à de malheureuses constructions de langage. C'est ce qu'il nous faut démontrer. En le faisant, les angoisses métaphysiques disparaissent et la lumière revient. Pour y parvenir, et comme il y a "dépendance réciproque de l'être et de l'avoir (1)," selon G.M., nous pouvons partir de l'un ou de l'autre sans fausser les idées de l'auteur. Aussi, pour mieux saisir les opinions et les quelques définitions fournies par G.M. sur l'être et l'avoir, nous commençons par le deuxième membre, i.e. l'avoir. Un tiens vaut mieux qu'un être tu cherches pour mieux masquer ton ignorance.

1) l'avoir:

De la page 223 à la page 255 inclusivement de son livre, G.M. nous livre le texte d'une communication qu'il prononça à la Société de Philosophie de Lyon dont le titre était: "Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir." Reprenons en la critiquant la démarche et les définitions qui se rapportent à l'avoir.

(1) Les chiffres en ( ) font référence à Etre et avoir de G.Marcel, Aubier, 1ère édition, 1935.



Le cheminement qu'il utilise, tout en se voulant phénoménologique, i.e. philosophique, est nettement psychologique au sens classique du terme. Par cette "technique," il tente d'identifier un sentiment qu'il ressent pour la première fois. Le retour à la source n'explique jamais un problème. Aussi, il arrive à entrevoir un dégradé insensible entre ce qu'il a et ce qu'il est (225). Le problème posé en ces termes, se ramène à un problème d'ordre génétique au sens figuré comme nous venons de le mentionner. La recherche de la première cause ou du premier moteur ne fait que baptiser les faux problèmes.

Or cette manière de procéder n'est qu'une mauvaise utilisation du langage, car elle ne peut préciser le sujet traité et encore moins la manière de le traiter. Ainsi, il arrive à parler de l'ambiguïté de l'avoir pour s'en sortir. Il envisage alors l'avoir comme un avoir-possession lié à un contenu, à un pouvoir, à une hiérarchie; et un avoir-implication. Cette démarche, selon G.M. est faite "...sur un terrain qui n'est ni celui de la logique, ni celui de la théorie de la connaissance (230)." Il ne peut qualifier cette manière de boîter. Pourquoi? Peut-être, parce que c'est de la

activité, i.e. nous pensons. Ainsi, de l'avoir, l'être surgit. C'est pour cette raison que nous

répression... enfin passons et poursuivons.

Ces deux types d'avoir sont exposables (233) devant autrui ou devant soi-même. Ainsi, cet avoir n'est avoir que dans la tension avec un autre senti comme autre (234). En d'autres mots, pour qu'un avoir ou une propriété m'appartienne, cet avoir ou cette propriété doit être reconnu par les autres. L'humain vit en société et il est un produit social, non biologique. L'homme devient humain par l'acquisition du langage qui se fait en vivant en société. Il n'y a rien de spécial et de "mystérieux" dans ce fait. L'avoir n'est jamais seulement qu'un avoir, il est avoir en fonction des autres. Ce travail ou cet article, par exemple, est mon avoir, même si c'est peu pour certains, en autant qu'il est reconnu comme mien par les autres, d'où l'importance des contrats, des discussions et surtout du langage. Alors nous passons à l'être de l'avoir.

2) L'être de l'avoir: une immanence d'une transcendence: une pensée pensante d'une pensée pensée:

Il va s'en dire que G.M. en poursuivant sa conférence et en faisant intervenir la notion de désir et de convoitise qu'il situe au plan de l'avoir, ne nous éclaire pas outre mesure. Toutefois, l'ana-



lyse de ces deux notions nous montre que l'avoir est, dans un certain sens, transcendant. N'oublions pas, pour nous, l'avoir est le produit d'une pensée pensante et par le fait même, l'avoir tend "... à se sublimer, à se transmuier en être (241)."

Or nos possessions nous dévorent (241) si nous ne réagissons pas. Il nous faut transformer nos avoirs par la création et dans ce sens, "l'avoir en tant que tel est transcendé ou volatisé au sein de cette création même; la dualité du possédant et du possédé s'abolit dans une réalité vivante (241)."

C'est très simple à comprendre, malgré les méandres où G.M. nous entraîne dans sa communication. Il nous perd dans l'avoir pour faire sortir l'être. Nous nous expliquons.

Pour construire ou pour faire quelque chose, i.e. créer, étant donné que nous ne sommes pas dieu, du moins pas encore, nous devons partir de quelque chose et ce quelque chose, c'est notre avoir. Comme l'avoir est avoir par relation à autre ou à soi comme autre, nous y dégageons le rôle du langage comme activité créatrice. En agissant, nous utilisons du matériel, cet avoir pour en faire autre chose et ce faisant, nous accomplissons une

13

activité, i.e. nous pensons. Ainsi, de l'avoir, l'être surgit. C'est pour cette raison que nous avons parlé de l'être de l'avoir comme une immanence d'une transcendance, ou une pensée pensante d'un produit pensé. Nous sommes partis du résultat de l'activité du langage (de l'avoir) pour réfléchir sur cette activité de la pensée pensante (l'être).

De cette manière, la pensée pensante se précise sans pour autant s'envoler dans un discours métaphysique où les noms deviennent inassignables. Aussi, il n'est plus utile de s'interroger idéologiquement sur des problèmes ontologiques: l'être est-il? qu'est-ce que l'être? du passage du problème au mystère (250) et par le fait même de la condition métaphysique de l'homme. Enfin, fini les discours sur la déficience ontologique de l'homme, cette pauvre créature déchu. Or l'homme n'est point déchu, c'est le discours de certains philosophes qui est déchu en raison de leur mauvaise construction.

Peut-être nous sommes des avoirs possédés par nous-mêmes, peu importe, nous pensons et nous créons. Alors notre discours n'est point une ou-



ouverture à l'être, au silence, mais au contraire, il est ouverture au savoir, à la vie.

### 3) être:

En parlant de l'avoir et de sa tension, nous sommes déjà dans l'être dans un certain sens. Nous saisissons la pensée pensante à travers la pensée pensée.

De plus, comme "avoir, c'est pouvoir disposer et posséder une puissance sur: il me paraît clair que cette disposition ou cette puissance implique toujours l'interposition de l'organisme, i.e. de dire quelque chose dont par là même il cesse d'être vrai de dire que je puis disposer (119)." En d'autres mots, l'avoir recèle l'être, puisqu'il est une produit de la pensée pensante. Alors comment saisir la pensée pensante (être) si ce n'est qu'à travers son produit, i.e. la pensée pensée (avoir). "Une saisie de l'être n'est possible que par une percée soudaine effectuée à travers cette carapace qui nous environne et que nous avons nous-mêmes secrétée (163)." Il est évident que le langage de G.M. est poétique et en plus, peu élucidant. Il nous amène à ne rien dire, à croire. Aussi, selon le même auteur, "... ne serait-il pas

de l'essence de ce qui est ontologique de ne pouvoir être qu'attesté (143)?"

Pour Gabriel Marcel, le passage du problème de l'être au problème du que suis-je? se ramène au passage du problème au mystère. Alors que faire? S'approcher du supposé mystère et se taire. "Ce dont on ne peut nommer, il faut le taire," nous dit Wittengstein, à la fin de son Tractatus logico-philosophique. Mais avant de se taire, avant de faire un suicide philosophique, essayons de comprendre ce dont parle G.M. Il veut traiter la pensée pensante en soi, ce qui est sans signification. Nous traitons la pensée pensante seulement à partir d'une tension, d'un avoir. Alors son discours se ramène à des noms inassignables qui ne réfèrent à rien. N'oublions pas, le néant symbolise avec l'ignorance. Il formule donc de faux problèmes et nous parlons pour le démontrer.

4) l'avoir de l'être: pensée pensée d'une pensée pensante.

Nous l'avons démontré, c'est par la pensée pensée que nous saisissons la pensée pensante. Nous dégageons alors de l'activité du langage ou de la



pensée à partir de son résultat. C'est à ses fruits que nous jugeons un arbre. L'air étant produit de l'être au sens où nous avons défini ces deux termes, nous pouvons dire que l'avoir est de l'être comme le produit est de l'activité créatrice du langage.

B) Les faux problèmes du langage dans Être et avoir:

À réfléchir comme le fait G.M., nous finissons par tourner en rond et par utiliser des noms inassignables; son discours, c'est de la poésie. Il traduit un manque de la pensée et s'enfuit dans l'imagination où les images s'imaginent par le langage. C'est encore la pensée pensante dont le produit n'est point du savoir, mais bien de l'ignorance. Il mène à la répression tout en nous empêchant d'agir.

Au risque de passer pour hérétique et même de barbare, nous terminons cet article. Aussi, si nous n'avons rien compris, au moins, nous avons retenu et démontré qu'il n'y avait rien à comprendre à ce discours métaphysique. Ainsi, ces philosophes de l'existence, à vouloir chercher l'être tout en délaissant les sciences et les

(Ludo ergo sum)<sup>1</sup>

techniques finissent par former "chapelle" et leur action avant-gardiste sur la société contemporaine se limite au passage du latin au français dans les églises.

Note: Cet article a été fait à partir d'un travail présenté au cours de PHI 7700 durant le trimestre automne 1975. Ce cours nous a permis d'élucider certains faux-problèmes du langage concernant l'ontologie.

Jacques Patry  
 Jacques Patry  
 Département de philosophie  
 Université de Montréal  
 20 février 1976

"L'angoisse, c'est celle, écrit Jankélévitch (L'aventure, l'ennui, le sérieux, Paris, Aubier Montaigne, 1963, p. 51), de notre précarité fondamentale, de notre vulnérabilité créatrice et, pour tout dire, de notre finitude." L'angoisse créée par le traumatisme de la naissance, du servage, de l'entrée à l'école, dans l'institutionnel; l'angoisse de l'infériorité chez l'enfant, de la dualité structurelle du moi et de l'adultisme, de l'externisme adulte, de l'insécurité, de la culpabilité, du sentiment de danger, du sentiment d'impuissance devant le

(1) Phi Zéro publie ici la suite et la fin de cet article dont la première partie est parue dans le Vol 4 no 1.





# JE JOUE DONC J'EXISTE

(Ludo ergo sum)<sup>1</sup>

Nous avons déjà perçu l'angoisse qui est au fond de tout être parce que l'homme est un être en jeu, c'est-à-dire qu'il est un être déjà joué. Et davantage fait, joué s'il ne joue pas son existence. "Alea jacta est." Chaque homme a à passer le Rubicon. Ainsi l'angoisse (et c'est l'hypothèse que je veux glisser en conclusion et qui se pose dans le présent travail comme l'assise principale) est un protophénomène existentiel, une et la principale prémisses du jeu. Ces trois angoisses cernent l'homme, la métaphysique, la naturelle, la culturelle ou culturelle. Partagées dans l'homme, elles correspondent pour la première au désespoir de Kierkegaard (le désespoir est une catégorie de l'esprit et s'applique dans l'homme à son éternité). Quant à la seconde, l'angoisse alimentée par le principe énergétique selon que tout organisme vivant (l'animal bien sûr, et peut-être le végétal) est doué (ce principe) d'une énergie particulière qui est probablement de même origine que l'énergie physique, mais qui s'en distingue considérablement par les formes qu'elle engendre (c'est là tout le mystère de la vie). Pour la troisième, qui a plus d'une affinité avec la première, elle a la forme d'évaluation culturelle (ex: le romantisme, l'existentialisme, le surréalisme, etc) dans laquelle l'homme est baigné, assujéti, aliéné. On peut voir ici se dégager la notion d'absurde (Sartre), d'échec (Jaspers, Heidegger), de révolte (Sade, Camus, Nietzsche), de scepticisme, de pessimisme, de solipsisme.

"L'angoisse, c'est celle, écrit Jankélévitch (L'aventure, l'ennui, le sérieux, Paris, Aubier Montaigne, 1963, p. 51), de notre précarité fondamentale, de notre vulnérabilité créaturelle et, pour tout dire, de notre finitude." L'angoisse créée par le traumatisme de la naissance, du servage, de l'entrée à l'école, dans l'institutionnel; l'angoisse de l'infériorité chez l'enfant, de la dualité structurelle du moi et de l'adualisme, de l'externisme adulte, de l'insécurité, de la culpabilité, du sentiment de danger, du sentiment d'impuissance devant le

(1) Phi Zéro publie ici la suite et la fin de cet article dont la première partie est parue dans le Vol 4 no 1.



danger, d'un souvenir pénible, de la castration, de la persécution, du sentiment tragique de la vie, de la mort.

Les éthologues, les biologistes, les accoucheurs s'accordent pour voir dans la naissance, Freud l'assure, son ex-disciple Otto Rank évidemment, Mélanie Klein, son disciple émérite, l'élément anxiogène premier de l'angoisse.

"Comme nous le savons, l'enfant se comporte de la même manière face à toutes les impressions qui lui sont pénibles en les répétant dans le jeu; par ce passage de la passivité à l'activité, il cherche à maîtriser psychologiquement les impressions de sa vie." (Freud, S. Inhibition, symptôme et angoisse. Paris, P.U.F., 1968, 2<sup>e</sup> édition, p. 96.)

"Depuis la naissance, le moi est capable d'établir et -conduit par ses pulsions et son angoisse- établit effectivement des relations objectales primitives dans le fantasme et dans la réalité. Depuis sa naissance, le nourrisson se heurte à la réalité, qui commence par le choc de la naissance et se poursuit par de continuelles gratifications et frustrations de ses désirs ... On peut facilement observer de tels fantasmes dans le jeu d'enfants tout petits, ainsi que dans le jeu et dans le babillage d'enfants un peu moins jeunes." (Mélanie Klein. Introduction à l'oeuvre de Mélanie Klein, Paris, P.U.F., 1969, p. 14-15.)

Pour la psychanalyse, la première situation d'angoisse coïncide avec la naissance. Dans Hemmung, Symptom und Angst, Freud considère comme deuxième situation d'angoisse, celle où l'enfant est laissé seul par le départ de la mère, dans la deuxième moitié de sa première année. D'autres auteurs, par exemple, Stirnimann, un pédiatre expérimenté, ont observé cette angoisse à la naissance. Il écrit:



"Quand la tête seule est apparue, l'angoisse est déjà inscrite sur le visage. Elle est liée à la prise de conscience de la nécessité de respirer; si la conscience est obscurcie ou disparaît, l'angoisse cesse même si l'oxygène vient à manquer."

Selon Stirnimann, "les lésions provoquées par l'accouchement s'accompagnent aussi d'angoisse nettement caractérisée... Les enfants poussant des cris si pitoyables qu'il est déjà possible de diagnostiquer des lésions. Leur mimique exprime incontestablement l'angoisse. Le regard lui-même implore de l'aide et de ce fait même nous impressionne... Mais sitôt que l'hémorragie annihile la conscience, l'angoisse disparaît." (R. Melli. Le développement du caractère chez l'enfant. Dessart, Bruxelles, 1969. "Dossiers de psychologie et de sciences humaines", p. 75-76.)

Mélanie Klein affirme bien contre Freud (in La psychanalyse des enfants, 1932, p. 212 et Développements de la psychanalyse, 1966, 41, 187, 224, 258-259) l'origine de l'angoisse émanant de la pulsion de mort:

"Mais nous devons considérer le cas d'un déplaisir assez sévère pour prévaloir et pour vaincre l'omnipotence narcissique. Je prendrai le cas dans lequel le plaisir est à son degré minimum. C'est le problème du bébé malade, peut-être affamé ou négligé. L'état de cet enfant est en général un état de souffrance, de dépression: il est clair qu'il ne jouit d'aucune satisfaction, et nous disons d'ailleurs "qu'il n'a pas de vitalité". Il est évidemment bien plus près de la mort qu'un enfant vigoureux en train de hurler. Je pense alors que le moi de cet enfant a l'expérience de la réalité de son état, de sa proximité de la mort, et du danger provenant des forces de la pulsion de mort agissant à l'intérieur de lui-même, et qu'il sent son désespoir en face d'elles. Son corps n'a pas suffisamment de vie (d'Eros) pour rendre possible une fusion assez forte pour décharger la pulsion



de mort vers l'extérieur dans l'acte agressif de hurler, et d'appeler ainsi à l'aide. Je pense que ces désesparements en face des forces destructrices à l'intérieur constituent la situation de danger psychique la plus grande que puisse connaître l'organisme humain, et que ce désesparement est la source d'angoisse la plus profonde chez les êtres humains. Cela correspondrait à la "situation traumatique" (Freud) et à "l'angoisse primaire préconceptuelle" (Jones)."

et encore ce témoignage :

"Au commencement de la vie post-natale, le bébé éprouve de l'angoisse qui provient d'origines internes et externes. Je soutiens depuis des années l'idée que l'action interne de l'instinct de mort donne naissance à la crainte de l'anéantissement, et que c'est cela qui constitue la cause première de l'angoisse de persécution. On peut trouver dans l'expérience de la naissance la première source externe de cette angoisse. Cette expérience, qui, selon Freud, constitue le patron de toutes les premières relations du bébé avec le monde extérieur. Il semblerait qu'il ressent la souffrance et le malaise qu'il a supportés, aussi bien que la perte de l'état intra-utérin, comme une attaque provenant de forces hostiles, c'est-à-dire comme une persécution. L'angoisse de persécution entre donc dès le début de sa relation avec les objets, dans la mesure où il est exposé aux privations."

"Le nouveau-né souffre de l'angoisse de persécution éveillée par le processus de la naissance et par la perte de la situation intra-utérine. Un accouchement prolongé ou difficile doit intensifier cette angoisse. Un autre aspect de cette situation d'angoisse est la nécessité imposée au bébé de s'adapter à des conditions entièrement nouvelles."



Enfin, contre Freud qui conçoit l'angoisse de la mort comme l'analyse de l'angoisse de castration, M.Klein avance catégoriquement :

Je ne partage pas cette opinion, car mes observations analytiques m'ont montré qu'il y a dans l'inconscient une peur de l'anéantissement de la vie. Je penserais aussi que, si nous supposons l'existence d'une pulsion de mort, nous supposons par là même qu'il y a, aux niveaux les plus profonds du psychisme, une réponse à cette pulsion sous forme de peur de l'anéantissement de la vie. Ainsi, à mon avis, le danger provenant du travail interne de la pulsion de mort est la cause primaire de l'angoisse. Puisque la lutte entre les pulsions de vie et de mort persiste tout au long de la vie, cette source d'angoisse n'est jamais éliminée, et entre comme facteur permanent dans toutes les situations d'angoisse.

On connaît les trois protagonistes de la théorie sur l'origine de l'angoisse, ou Freud, Ernest Jones et M.Klein qui ont prôné, le premier, l'angoisse comme le résultat automatique des pulsions libidinales refoulées; le second, comme l'instinct de peur et, la dernière, comme le produit de la pulsion de mort.

Il serait fastidieux ici, dans une revue de culture générale d'annoncer les preuves à l'appui de la thèse et de l'hypothèse de l'angoisse, prémisse du jeu, et du jeu élément liquidateur de l'angoisse. Il est inutile, je crois, après la parution abondante d'une littérature sur les mass-média, l'aliénation d'une société étouffante et étouffée de disserter sur l'angoisse métaphysique, l'angoisse naturelle, l'angoisse culturelle qui guette toute civilisation, tout progrès, toute montée en flèche de la science et de la technologie dans un moment et dans un milieu donnés. Il me faut ajouter cependant que l'angoisse, l'anxiété chez l'enfant demeure "une abréaction du traumatisme de la naissance, un des prototypes de toutes les situations de danger"(Freud, Inhibition, Symptôme et angoisse, ib. p. 90-96). Abréaction dans le sens de catharsis ou de libération par dérivation. Le jeu ainsi exorcise et exerce l'angoisse, les craintes, la peur;



il médiatise l'enfant et l'homme dans un monde à venir. Il est impossible pour un enfant de ne pas jouer. S'il ne joue pas c'est qu'il ne peut transférer son angoisse dans le jeu et qu'il présente un cas sérieux que seule une thérapeutique ludique diligente pourra rendre au monde du jeu. J'avancerai que le jeu mène l'enfant et que l'adulte mène le jeu; les deux sous le principe moteur de la pulsion et, le dernier, de la pulsion fraternisant avec la raison, les raisons. On ne joue pas si l'on veut, mais quand on veut. Et pour l'adulte, quand il peut. Où se situe le jeu chez l'enfant et chez l'adulte ? le jeu provient d'abord de l'organisation biologique qui, par son infirmité même développe une insécurité latente, d'ordre phylogénétique et ontologique, racine première de l'angoisse. Pour conserver son primat de sécurité, qui se traduit par une exigence de vie et de survie (instinct de conservation et instinct sexuel), l'enfant se verra joindre à ces deux premières exigences, celle excédentaire (instinct de curiosité, de recherche et de progrès). C'est dans cette exigence de qualité que se situe inconsciemment l'instinct de progrès, l'action gratuite ou plus précisément le jeu, le sport, l'activité morale, esthétique, intellectuelle et spirituelle. L'angoisse cénesthésique constitutionnelle, réactionnelle et statutaire est évidemment inconsciente chez l'enfant. Au niveau conscient, l'angoisse sera régulée. Chez l'adulte à l'angoisse naturelle s'ajoutera celle culturelle et culturelle, (ex: "En physique, toute découverte nouvelle est une source d'angoisse" disait J.R. Oppenheimer dans La Science et le Bon Sens). A ces deux premières structures anxigènes, viendra se greffer (Oh! pour un tout petit nombre d'élus) l'angoisse métaphysique. "Cette angoisse qui est le vertige, écrit Kierkegaard, de la liberté". "Cette angoisse encore conscience, témoigne, dit Lavelle, de notre destinée personnelle qui nous tire à chaque instant du néant en ouvrant devant nous un avenir où notre existence se décide" (La philosophie française entre les deux guerres, p.100, par Al. Lalande, p.59)

Lorsque le jeu devient sport dans le sens qu'il est ou se convertit en jeux codifiés, réglés, nous rencontrons l'enfant, surtout l'adolescent et très souvent l'adulte. Le jeu et le sport est la vie entière de l'enfant, réglementée chez l'adolescent et occasionnelle (falsifiée) chez l'adulte. C'est



chez l'adulte que le sport institutionnalisé prend généralement la forme d'un jeu déjà fait, et par le fait même plus corrompu qu'éducatif. On sait ce qu'en pense Pierre Laguillaumie, in Pour une critique fondamentale du sport. Pour lui le sport (que nous avons tué comme la famille bourgeoise) est une organisation mondiale, cimentée par un langage universel (le record) une force étatisée, industrialisée, commercialisée, d'essence bourgeoise. Le futur terrain de tennis, quelque part dans les Laurentides vient d'aligner ses prix: \$20.00 de l'heure. Qui joue au tennis? La guillaumie rappelle dans son livre que le sport est le reflet des catégories du système capitaliste industriel, que l'athlète dans une structure taylorisante est devenu un homme-machine au niveau de l'activité, de son corps, du temps, de l'espace. On comprend un peu différemment ce "mensana in corpore sano" quand on sait que toutes les institutions religieuses et sociales prônent le sport d'une façon si acharnée. C'est une morale en acte, mais une morale bourgeoise "qui sert les intérêts, dirait Trotsky, de la classe dominante".

Le jeu des adultes qui ne jouent plus comme les enfants est vérité chez les derniers, mensonges chez les premiers. Le sport actuel n'est-il pas une petite guerre avec des règles, une illustration d'un régime politique, une publicité commerciale, (une valeur marchande) un choix de favoris, de héros, une leçon d'antisportisme, une sorte de "struggle for life", résumé en une "a life for a struggle and for money"?

Le sport n'est pas une marchandise, une consommation pour l'événementiel journalistique, une sorte de voyeurisme, de résultatisme, de recordisme pour les morons. Le sport est éducation. Après Maheu, je dirai, qu'il est une chevalerie, une trêve, une culture, une éthique, une esthétique; en autant que le sport prenne une dimension globale vraiment sociale. A ce moment-là, on pourra parler du surhomme qui possède en lui réunis "la pureté morale, la perfection physique et le développement intellectuel". Le mariage de l'intellectuel, de l'athlète et du sage! On pourra parler aussi d'un vrai humanisme ludique, humanisme que doit viser tout homme et non seulement "l'athlète chevronné" et ce tout homme devrait se rencontrer en tout individu qui a pris le parti de prendre en main son destin d'homme social, politique, économique, familial, religieux et ludique. On pourra parler également d'une



"religio athletae", mais dans un sens différent qu'on rencontre au niveau des petites paroisses de campagne jusqu'au niveau des villes olympiques modernes.

Le sport, le jeu sous toutes ses formes, mais ceux-ci organisés, érigés en une espèce de vocation chez l'homme, promus en une éthique ludique comme chez les Grecs, les Stoïciens (avec quelques nuances près) se décidera dans un esprit démocratique, de loyauté, de respect, d'amitié, de générosité et de liberté. Le sport, triomphe de l'esprit sur la matière, ne doit pas s'éloigner comme le spectacle (idée chère à Aristote) de son rôle de catharsis, de purge des passions et des instincts. Il est la découverte de soi, des autres; la rencontre des valeurs éthiques et esthétiques; l'accompagnement de ma vie à la vie; la seringue contre l'angoisse; la façon de se rapprocher de l'homme; la manière de restreindre la marge entre l'enfant et l'adulte; l'apprentissage aussi à la vie, à l'homme, à l'univers où se joue le grand jeu des dieux supervisant les hommes au jeu. Le sport ainsi conçu ne pourra être qu'une assumption courageuse du destin de l'homme, un anti-dasein, une victoire sur la mort, un défi pour la vie. Enfin le sport ou le jeu réglé connu chez tous comme une éducation du caractère, une école de probité est aussi créateur de beauté. Et les trois maîtres selon Platon qui doivent partager l'éducation de l'enfant en vue de développer chez lui la "virtus", le courage, la sagesse archaïque des héros d'Homère portaient le titre de cithariste, de grammarion et de pédotribe. On remarque fort heureusement dans le système éducatif actuel la résurrection du "Turnlehrer" ou du maître de gymnastique. Qui nous dit que dans une décade ou plus, le récréologue, le technicien des Loisirs, le prof. de gymnastique ne sera pas et avec raison, le "gourou" principal de toutes maisons d'éducation future!

A la devise de Pierre de Coubertin: "Citius, Altius, Fortius" que je soupçonne de voiler l'idée de recordisme, je préférerais plutôt, pour le moment, celle de la gymnastique allemande de Turnem ou de 4 F: Frisch, Frei, Fröhlich, Fromm ou Dispos, libre, joyeux, pieux.

La définition du jeu que l'on a vue chez Huizinga à savoir que le jeu est une activité libre, sentie comme ficti-



ve...etc ne rencontre pas une définition que je voudrais plus globale et invariante. Elle ne tient pas compte de l'incidence psychanalytique et des récents travaux entrepris dans la dynamique humaine infantile. Pour moi, et toujours en fonction de ma théorie que l'angoisse à tous les niveaux, à toutes les époques, à tous les âges et à toutes les latitudes est la prémisses du jeu et que le jeu à son tour liquide l'angoisse; le jeu à ce moment-là ne peut être une activité gratuite, ni venir et n'y peut venir d'une gratuité. Il est toujours **tendu** par l'Angoisse. Ce n'est qu'après, ou, "à la suite de" que le Jeu accepté, assumé par la conscience devient une activité libre. Dans un autre article, il faudra poser la définition du jeu dans un paramètre axiomatique, si l'on peut dire, et qui vienne saisir toute l'activité ludique chez l'homme et chez l'animal en hiérarchisant le faisceau de toutes les autres définitions des ludologues.

Conclusion:(Le jouer, angoisse créatrice)

L'homme ne pouvant pas être, manquant à l'être n'a d'autre résolution que d'agir pour masquer cette "décompression d'être", "Le trou d'être au sein de l'Être". Le jeu vient d'une façon sérieuse ou non sérieuse remplir cette fissure entre l'en-soi et le pour-soi. Au déterminé, au nécessaire, à l'infini répond le jeu. Et cela, de la naissance, même de la pré-naissance à la mort de l'homme. Le jeu renverse la misère, la mort de l'homme, la lui fait mieux apprivoiser en se l'approchant. Car jouer c'est aussi mourir. Comme l'homme meurt à chaque instant, il joue toujours. "Tout ce que l'homme fait se ramène au jeu..."Ceci fait que notre existence jouée, rejouée est un jeu existentiel. L'homo ludens est un être jouant, jouant l'être, jouant à l'être, jouant pour être. Au Tout est jeu, il faut comprendre que toutes les conditions humaines sont des actes de jeu, des façons de jouer. Cela signifie aussi que "tout dans l'existence de l'homme pris comme être dialectique résulte du jeu qui, se creusant dans son être même, le tient à distance de soi, le fait être pour soi". Au paramètre: Rien n'est jeu, l'homme se ramène à la dimension quotidienne du fâcere, de l'homo faber, (non plus de l'homo estheticus), du produire usinal, à la distorsion du devoir, du sacré, dans l'aliénation la plus aberrante, la plus obscure. Il répond au déterminisme, à la nécessité, à la fi-



nitude acceptée, au fatalisme oriental.

Jouer c'est pour l'homme se faire en existant. Entre le traumatisme de la mort et l'appréhension de la mort, l'homme entre ces deux cris, ces deux moments (de vivre en mourant, de mourir pour vivre) si situe l'instant angoissant de la vie. Pour liquider, néantiser cette angoisse, l'enfant n'a pas d'autre issue que de jouer dans l'inconscience de son angoisse; l'adulte de jouer avec l'angoisse et par conséquent de la jouer avec son existence pour les rendre toutes deux viables et davantage créatrices.

Jean-Louis Le Scouarnec  
Département de Philosophie,  
Collège Edouard-Montperit,  
(Campus St-Hubert).

## PHILOSOPHIE ET VIOLENCE

Avec un tel sujet, la première règle de prudence recommande de ne point vouloir tout embrasser, mais le choix du sujet lui-même porte au-delà de cette seule règle par une matière qui veut d'elle-même abattre toutes frontières. Donc, c'est à l'intérieur de cette double contrainte que l'auteur doit mener à bien l'entreprise du texte.

Mais immédiatement, je sens le besoin de faire une mise en garde au sujet de mon propos. Ce dernier ne doit être nullement pris dans le sens d'une thèse qui regroupe les éléments de divers auteurs et de diverses écoles de pensées, mais bien plutôt comme un seul essai qui tente de déterminer un certain sens à ceux déjà multiples que prennent les mots "philosophie" et "violence".

\* \* \*



Il semble impossible, si l'on veut bien voir de quelle façon philosophie et violence se recourent, de laisser de côté ou d'oublier tout l'aspect anthropologique et historique de cette science qu'est la philosophie. C'est une méthode bien vite apprise en philosophie, que pour faire un cheminement nouveau il faut toujours tout reprendre à la base. Ainsi il me faut revoir de quelle façon est apparue cette dernière, quel est le lieu de sa naissance.

Naissance de la philosophie ou naissance de l'homme? Peut-être ces deux termes sont-ils interchangeable, sont-ils les mêmes. Car la philosophie naît de la conscience d'être de l'homme. Mais que la pensée précède le terme n'est pas assez. Pensée consciente à l'intérieur d'un langage, un langage qui naît du besoin et qui unit les hommes. Voilà probablement le chemin ouvert à cette naissance, naissance et vie qui n'auront de terme qu'avec la mort de l'homme.

Naissance de la philosophie aussi parce que cette conscience est conscience tragique et conscience du tragique. Mais quel est ce tragique de l'homme? Tragique qui est au plus profond de sa conscience et qui le hante, et dont il ne pourra se libérer qu'avec la mort, qu'avec cette fin qui n'en est peut-être que le suprême aboutissement.

Cette conscience tragique, c'est finalement que l'homme a pris conscience de son existence mais d'un même coup de sa mort, de cette fin qui lui succède. Ainsi le seul vivant de notre monde à avoir pris conscience de lui-même prend-il aussi conscience de son anéantissement. L'animal ne sait pas qu'il vit mais ne sait pas qu'il meurt aussi. Pour l'homme, tout est



différent: de savoir évaluer la vie veut dire de ne jamais oublier sa mort.

Ainsi la vie prend mouvement et un sens en découle-t-il. Mais attention! le sens ne découle pas de la vie. Le mouvement de la vie vient de la conscience et de l'appréhension d'une fin, d'un terme qui en est la mort. De ce terme naît le sens de la vie qui lui rend (ou devrait lui rendre) toute valeur et d'où naîtront toutes les valeurs.

\* \* \*

Voilà qu'est née la philosophie qui voudra faire de l'homme un Prométhée. Si la naissance de la philosophie concorde avec la naissance de l'homme, l'histoire de la philosophie est donc aussi l'histoire de l'homme. Ici, l'objet de mon propos n'est pas de faire ou de refaire le chemin de l'histoire, mais bien plutôt d'en relever les points marquants ou mieux, la constante. Il y a bien ce que l'on nomme "le fil de l'Histoire", alors servons-nous en.

Cette histoire qui est celle de l'homme, c'est aussi la Cité qui vit des hommes réunis. Des hommes vivant ensemble et formant société dans le but... mais dans quel but? Avant d'en déterminer le but ne vaudrait-il pas mieux en déterminer la cause? Logiquement la cause et le but, l'origine et la fin devraient avoir leur correspondance, leur concordance. Mais le principe de causalité est-il valable dans toutes les conditions et sans condition, sans rémission?

Que les hommes se soient réunis à cause du langage qui aura fait naître le désir auquel succède l'union puis la ré-union; j'y



vois là quelque chose de plausible, de possible. Pourtant est-ce que ce présupposé est la condition qui conditionne l'homme au bonheur? Je ne crois pas. Ici le doute est permis, car d'accepter la chose tel quel équivaudrait à dire que la condition du bonheur de l'homme serait sa vie en commun avec les autres hommes, en société.

Pourtant, ne dit-on pas que l'homme est un animal social? Oui, et je le crois jusqu'à un certain point. L'homme, s'il ne supporte pas la solitude ne supporte pas non plus une société trop grande, trop envahissante. C'est là une nuance que je crois bon d'apporter. Je discuterai plus loin le point de vue purement social (et socialisant) du but de la philosophie. Mais une constante demeure au-delà de toute nuance, et cette constante (fil conducteur de l'Histoire) est le bonheur de l'homme dans le cadre social qu'il s'est fixé. Cette constante, que l'on retrouve depuis la Cité, c'est proprement le but de la philosophie. Une telle affirmation est-elle trop directe? Toutes les tensions psychologiques de l'homme ne tendent que vers un but: l'abolition de la souffrance et la satisfaction d'instincts que l'on ne peut nier.

La question qu'il faut maintenant se poser est celle-ci: L'histoire et le but de la philosophie comme recherche du bonheur de l'homme justifient-ils le prix que l'homme a dû en payer, et n'est-ce pas plutôt une perte de sens qu'il y trouve en dernier lieu? Car le prix qu'il faut payer du bonheur souhaité n'est-ce pas finalement soi-même face à la société?

\* \* \*



Ce qu'il s'agit de voir ici, c'est si la civilisation est pour l'homme ou contre lui. Quel est au point de départ le but de la civilisation? Civilisation nous vient du Latin "civilis" et veut dire "qui concerne la vie en société". Par son sens même on voit que la civilisation a rôle de rassembler, de maintenir, puis de pourvoir aux besoins des hommes en société. Ceci dans un premier temps.

Mais son rôle va plus loin.

La civilisation a un but civilisateur. Ne dit-on pas d'un homme qui est bien intégré à la société dans laquelle il vit, que cet homme est civilisé? Civiliser l'homme est-ce que cela ne veut pas dire le rendre apte à la vie en société? Adapter l'homme à cette vie en commun et cela pour son plus grand bien, pour son bonheur, voilà l'objet de la civilisation.

Voilà aussi que l'on retrouve le but de la philosophie et que la civilisation semble y participer. Alors ne semble-t-il pas que la civilisation soit "pour" l'homme? En reprenant le but de la philosophie — le bonheur de l'homme — elle tire de ses spéculations les maximes qui permettent à l'homme de devenir ce qu'il doit pour y parvenir.

Mais je conserve toujours un doute face à ce qui est fait à chacun "pour son bien", dans le but qu'il devienne un être sociable ou un bon citoyen. Est-il vrai de dire que la civilisation rend à l'individu ce qui lui est nécessaire pour qu'il trouve en société son lot de bonheur? Il me semble bien plutôt que la civilisation au lieu de rendre à l'individu ce "nécessaire" le coupe davantage de lui-même. C'est-à-dire que l'individu y laisse bien plus son individualité au pro-



fit de la sociabilité. Ce "rendu" deviendrait davantage un "perdu" de ce que l'homme est au point de départ et que la civilisation lui sacrifie au nom d'un bonheur que la philosophie consacre en société.

Au jour où la civilisation a rendu l'homme capable de son propre suicide, ce dernier se rend compte que cette civilisation en plus de le sacrifier ne lui a rendu que l'illusion d'un certain confort, d'un certain bonheur, d'une certaine idée au nom d'une Idée. N'est-ce pas là la plus grande violence qui fut jamais faite, qui ne sera jamais faite?

Pour des mots aux caractères de vérités voilà qu'il était permis à l'homme d'espérer mais qu'il lui était, par le fait même, prescrit de se conformer. Maintenant qu'il sait que bien souvent "idéal" se rapproche de "illusion" et qu'au nom d'une Idée on lui a sacrifié sa vraie nature, l'homme demeure seul et dénaturé, ... comme un animal dépravé.

Claude Séguin,  
Philosophie,  
U. de M.



# SUR CERTAINS PROBLÈMES DANS LA PHILOSOPHIE DE HUME

Dans plusieurs passages, David Hume traite d'organes mentaux constituant l'esprit. Par exemple, au sujet de nos impressions et de nos émotions, il affirme que "nous devons supposer que la nature a fourni aux organes de l'esprit humain une certaine disposition propre à produire telle impression ou émotion ...", et ailleurs, il écrit aussi: "Telle est la condition de l'esprit, comme je l'ai déjà décrite. Il possède certains organes qui produisent naturellement une passion ..." (1). Le présent travail cherche à démontrer en quoi cette idée d'organes mentaux est importante pour considérer certains problèmes embarrassants de la philosophie de Hume. La première difficulté générale est un problème de terminologie. Hume emploie souvent des mots tels que "actions", "activité", "exercice" en traitant de l'esprit. Je vais tâcher de démontrer comment l'emploi de tels mots peut se comprendre dans le contexte d'un esprit constitué d'"organes". Le second problème majeur est celui de la connaissance et de l'idée. Nous verrons comment Hume peut considérer la "vividité" comme le seul critère de vérité, si les illusions vivaces sont jugées fausses; et comment on peut avoir l'idée d'une couleur qu'on n'a jamais vue. La réponse à ces deux questions se trouvera dans la conception de Hume d'organes sains. Par exemple, j'avancerai que, selon Hume, le critère de vérité, la vividité, ne tient que lorsque celle-ci procède d'un organe normal. L'illusion vivace est reconnue fautive à cause du manque de ce fonctionnement normal. Ici encore, toute idée simple est normalement la copie d'une impression particulière. L'organe producteur d'idées fonctionne normalement ainsi. Comme je vais tenter de le démontrer, Hume ne s'intéresse qu'à ce fonctionnement normal, et peut omettre les cas contraires, tels



que l'idée d'une couleur hors de notre expérience sensible. Permettez-moi de traiter de ces deux problèmes individuellement, pour tâcher d'en clarifier la solution.

### Le problème de terminologie

Hume emploie souvent des mots tels que "action", "activité" et "exercice" pour écrire au sujet de l'esprit: " Les idées qui se ressemblent ne sont pas elles-mêmes jointes les unes aux autres, mais les actes de l'esprit, que nous employons en les considérant, diffèrent si peu que nous ne pouvons distinguer ces idées. Ceci est d'une grande importance et nous pouvons observer en général que lorsque les actes de l'esprit en formant deux idées sont les mêmes ou se ressemblent, nous confondons facilement ces idées, et prenons l'une pour l'autre..." et plus loin: "Ce que nous pouvons en général affirmer, concernant les actes de l'entendement, c'est qu'ils ne sont que des façons particulières de concevoir nos objets. Que nous considérions un seul objet ou plusieurs, que nous nous attardions sur ces objets ou passions à d'autres, et dans les ordres et les formes dans lesquels nous les concevons, l'acte de l'esprit n'excède pas une seule conception" (2). L'emploi de tels mots par Hume pour désigner l'esprit semble paradoxal à moins de réaliser que pour lui l'esprit est constitué d'organes, pouvoirs d'activité. L'organe du coeur, et ceux des poumons, sont actifs; de même que ceux de l'intellect. Ainsi, selon Hume, l'esprit est actif. Avec l'idée d'organes mentaux ce philosophe paraît beaucoup plus cohérent que ses commentateurs l'ont en général supposé.

### La Connaissance et l'Idée

Selon l'évidence, Hume juge la vivacité le critère de vérité: "La croyance ou l'assentiment, qui accompagne la mémoire et les sens, n'est que la vivacité des perceptions représentées; et (...) ceci seulement les distingue de l'imagination"<sup>3</sup> La plus grande vivacité d'une perception est le critère de vérité, et elle procède de la mémoire et des sens. Néanmoins, une difficulté survient lorsque Hume traite de l'imagination et accorde à certaines fantaisies autant de vivacité qu'aux données empiriques. Ainsi, quand il nous affirme: "Les menteurs, par la répétition fréquente de leurs mensonges, en arrivent à se les rappeler"(4), cela concerne



la fantaisie devenue si vivace qu'elle est prise pour une vérité de mémoire. Pour cette raison plusieurs commentateurs de Hume, tels que le Professeur Church, ont cru discerner dans sa philosophie une contradiction fondamentale. (5) Mais il me semble que cette contradiction apparente peut facilement se résoudre si nous voyons que Hume présume un fonctionnement normal des organes de l'esprit. Les organes de connaissance doivent fonctionner normalement pour rendre possible la connaissance, de sorte que l'on peut se demander quel est l'objet de la conscience lorsque ces organes ne fonctionnent pas comme ils le devraient, comme c'est le cas quand j'ai deux images d'un objet parce que j'appuie sur mon oeil. (6) Je nie la vérité de ce que je vois, parce que mon organe de connaissance (dans ce cas mon oeil) fonctionne mal. De la même manière, nous devons douter de ce que les organes de connaissance de notre esprit nous montrent quand ils fonctionnent mal. La vivacité excessive d'une fantaisie devient un exemple du mauvais fonctionnement d'un organe (dans ce cas celui de la fantaisie) et devrait nous mettre sur nos gardes concernant la vérité de notre perception. La vivacité ne nous offre un critère de vérité de ce dont nous sommes conscients que si l'organe produisant cette vivacité fonctionne normalement. Ainsi, le degré de vivacité habituellement dans nos impressions sensibles est tel qu'il devrait l'être pour un organe donné, et nous pouvons accepter la vérité des objets dont nous sommes alors conscients (c'est-à-dire la vérité qu'ils sont réellement des objets "devant nous"). Cependant la vivacité qui réside normalement dans nos fantaisies est aussi telle qu'elle doit l'être, et nous pouvons accepter la vérité des objets dont nous sommes alors conscients (c'est-à-dire qu'ils sont des idées "dans nos têtes" et non "dehors"). Mais quand ces organes fonctionnent mal et quand leur vivacité est anormalement considérable ou moindre, nous devons douter de ce dont nos organes nous rendent conscients. Le fantôme que j'ai "vu" dans la chambre n'était pas vraiment là; j'avais trop de vivacité dans mon imagination.

Il est possible ici d'expliquer "le problème de la couleur absente" (problème qui a toujours troublé les commentateurs de Hume). Hume peut affirmer "que toutes nos idées simples en leur première apparence dérivent d'impressions simples, qui leur correspondent, et qu'elles représentent exactement". Il peut aussi affirmer qu'il nous est possible d'avoir



l'idée d'une couleur particulière sans en avoir eu d'abord une impression, car il s'intéresse principalement au fonctionnement normal de nos organes mentaux, et selon ce fonctionnement "toutes nos idées simples en leur première apparence dérivent d'impressions simples, qui leur correspondent, et qu'elles représentent exactement"(7). Notre idée de la couleur absente est "si particulière et singulière"(8), que nous pouvons l'oublier en considérant le fonctionnement normal de nos organes mentaux, comme celui qui s'intéresse au fonctionnement normal du coeur n'est pas obligé d'étudier des défaillances telles qu'un souffle au coeur. Nous avons déjà vu comment nous pouvons résoudre un problème (celui "de la connaissance" chez Hume) en reconnaissant que Hume s'intéresse d'abord au fonctionnement normal d'organes mentaux, et il ne semble pas que le problème de la couleur absente admette d'autre solution. Si je vous demande de me parler de la nature humaine, je ne veux pas entendre parler du fonctionnement anormal d'organes humains. Je veux savoir ce qui arrive lorsqu'ils fonctionnent normalement, car alors seulement j'apprends ce qu'est un homme en tant que tel. C'est ce que Hume cherchait à savoir (9). La fantaisie qui agit hors de l'habitude de la cohérence empirique et qui produit ainsi trop de vivacité, l'organe qui produit anormalement une idée simple qui n'est pas l'image d'une impression particulière, ne requièrent pas d'explication dans la philosophie de Hume. Il ne s'intéresse qu'à l'être humain normal, et non pas à la pathologie.

### Conclusion

Pour résoudre certains problèmes de la philosophie de Hume, nous devons reconnaître que Hume conçoit un esprit constitué d'organes. Dès lors certaines questions surviennent. D'abord, comment cette conception affecte-t-elle notre compréhension de l'éthique de Hume ? De plus quelle est la nature de tels organes ? Aucun travail n'a jamais été entrepris pour répondre à ces questions. Dans les travaux qui suivront, je tâcherai de démontrer que cette conception doit nous porter à considérer son éthique comme aristotélienne; et à voir en Hume un successeur de Hobbes et non pas de Berkeley, contrairement à la présomption traditionnelle (en effet, les impressions sensibles font partie du monde physique, et les sensations "intérieures sont des fluides d'organes



physiques). Cependant, cela me suffit si j'ai démontré dans le présent travail l'importance de la conception de Hume d'un esprit constitué d'organes; une importance, il va sans dire, que les commentateurs de Hume n'ont pas généralement reconnue.

Robert Feinstein  
Département de Philosophie  
Université McGill.

NOTES

- (1) David Hume, A treatise of Human Nature , ed. by L.A. Selby-Bigge (Oxford University Press, 1888), Bk. II, Pt.I, Sec.v,p.287; Treatise, Bk.II, Pt.II, Sec.xi, p.396.
- (2) Treatise , Bk.I, Pt.II, Sec.v, p.61; Ibid., Pt. III, Sec. vii, p.97. Mes italiques.
- (3) Ibid., Sec, vi, p.86.
- (4) Ibid., Sec. ix,p.II7.
- (5) Ralph W. Church, Hume's Theory of the Understanding Archon Books, 1968, p,24.
- (6) Hume traite de ce cas dans Treatise , Bk. I,Pt.IV, Sec. ii,pp.210-II.
- (7) Treatise Bk. I, Pt.I,Sec.i,p.4.
- (8) Ibid., p.6.
- (9) L'introduction du Treatise , p.xvi, où il révèle son intérêt pour cette question.





# Pour "Les archives de la parole" (1)

1

## Le "quehacer" de l'homme

La vie est à faire, et la vérité de la vie c'est-à-dire la vie authentique de chacun, consiste à faire ce qu'il doit faire et d'éviter autre chose. Pour moi un homme vaut dans la mesure où la série de ses actes est nécessaire et non capricieuse. Mais en ceci repose la difficulté du succès. On a l'habitude de nous présenter comme nécessaire un répertoire d'actions que d'autres ont déjà exécutées et qui nous arrivent auréolées par une consécration quelconque. Ceci nous incite à être infidèle à notre authentique "quehacer", qui est toujours irréductible aux autres. La vraie vie est inexorablement invention. Nous devons nous inventer notre propre existence et, en même temps, cette invention ne peut pas être capricieuse. Le vocable inventer me rappelle ici son intention étymologique de "trouver". Nous devons trouver, découvrir la trajectoire nécessaire de notre vie qui sera seulement à ce moment-là la nôtre et non celle d'un autre ou de personne, comme l'est celle du frivole.

Comment résoudre un problème si difficile? Pour moi il n'y a jamais eu de doute sur cela. Nous nous trouvons un peu comme un poète qui a un pied forcé. Ce pied forcé est la circonstance. On vit toujours dans une circonstance unique et inéluctable. C'est elle qui nous marque d'un profil idéal ce que l'on doit faire.

Ceci, je l'ai fait dans mon travail. J'ai accepté la circonstance de ma nation et de mon temps. L'Espagne souffrait et souffre d'un déficit d'ordre intellectuel. Elle avait perdu l'adresse dans le maniement de concepts, qui sont — ni plus ni moins — les instruments avec lesquels nous marchons entre les choses. Il était nécessaire de lui montrer à affronter la réalité et de la transformer en pensée, avec



la plus petite perte possible. On parle donc de quelque chose de plus vaste que la science. La science est seulement une manifestation — entre plusieurs — de la capacité humaine pour réagir intellectuellement devant le réel.

Or cet effort d'apprentissage, il fallait le faire là où était l'espagnol: entre amis, dans le journal, dans la conférence. Il était nécessaire de l'amener vers l'exacritude de l'idée avec la grâce de la tournure de phrase. En Espagne, pour persuader, il faut d'abord séduire.

( endisqué le 30 juin 1932)

2

### Le concept de l'histoire

Je parle du Centre d'Etudes Historiques et je veux profiter de cet instant et du lieu dans lequel je me trouve pour manifester mon enthousiasme et ma foi dans l'Histoire. L'Histoire est aujourd'hui pour l'Europe la première condition de son assainissement et de sa renaissance, parce que chacun ne peut avoir que ses propres vertus et non celles d'autrui. L'Europe est vieille, elle ne peut pas aspirer à avoir les vertus des jeunes. Sa vertu est d'être vieille, c'est à dire d'avoir une longue mémoire, une longue Histoire. Autrement il existerait un anachronisme entre la complexité de ses problèmes et la simplicité juvénile et sans mémoire qu'elle voudrait donner à ses solutions. L'Europe doit apprendre dans l'Histoire, non pas en trouvant une norme qui lui dirait ce qu'elle peut faire — l'Histoire ne prévoit pas le futur — mais elle doit apprendre à éviter ce qu'il ne faut pas faire; pour autant, renaître tou-

jours d'elle-même en évitant le passé. L'Histoire nous sert pour ceci: pour nous libérer de ce qui fut, parce que le passé est un revenant, et si on ne le domine pas avec la mémoire, en le rafraîchissant, le passé se retourne toujours contre nous et finit par nous étrangler. Telle est ma foi, mon enthousiasme pour l'Histoire et il me complait vivement; et ce fut toujours pour moi une grande joie hispanique de voir qu'en ce lieu on condense l'action sur le passé, on passe sur le passé, ce qui est la manière féconde de le faire, comme on passe sur la vieille terre avec la charrue en la creusant par le sillon qui la fertifie.

(endisqué le 30 juin 1932)<sup>3</sup>

#### Notes

1. Le centre des Etudes Historiques a enregistré plusieurs disques avec la voix des personnalités distinguées du monde littéraire et scientifique espagnol. Voici ici le disque imprimé par José Ortega y Gasset.
2. Les mots soulignés dans le texte sont écrits originellement en français.
3. Référence: José Ortega y Gasset, Obras completas, vol. IV, 6<sup>e</sup> édition, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p.366-368.

José Ortega y Gasset

traduction de  
Pierre Bellehumeur



## La "raison - historique"

Mai arrive, et avec lui le vent de la liberté; non pas que l'hiver nous ait irrémédiablement enchaînés et forcés à nous abriter, empêchant de la sorte tout mouvement, mais ce même vent de mai nous annonce le goût de nouvelles habitudes: entre autres, peut-être celle de délaissier un peu le livre.

Heureuse balance qui force ce qui reste de nature à s'harmoniser à cette lourde et trop souvent froide masse intellectuelle. Pour cette même raison, et en sa faveur, je serai bref.

Cette idée, ce concept de raison-historique, trop nâtement exposé dans la traduction précédente, nous invite à une comparaison avec celui de raison physico-mathématique.

Cette dernière, qui n'est qu'une perspective dans l'ensemble des voies d'interprétations totalitaires du modèle universel, a toujours hérité, appuyée depuis peu par la technologie, d'une très grande crédibilité dans ce soi-disant monde intellectuel. En effet, qui n'a pas cru, croit ou croira dans la science, et surtout dans ses applications, comme étant La Solution au Problème Humain (moral, économique, politique, etc.) global de l'homme moderne?

C'est ce même doux vent qui m'a si vite fait passer à cette conclusion. Eût-elle l'heureux hasard d'être plus qu'une intuition pour le bien (crédibilité) de son auteur?

Ainsi donc, malgré l'opposition de certaines "têtes philosophiques" envers ce qui relève du sens com-

mun, je suis porté à avancer que c'est un peu grâce à lui que j'ai pu éviter une longue analyse systématique qui aurait abouti de toutes façons au même résultat. Vous savez, Philosophes, lorsque nous citons la célèbre phrase: "Les arbres nous empêchent de voir la forêt", il ne faudrait jamais oublier qu'elle s'adresse peut-être aussi à chacun de nous-mêmes.

Cependant, de même que le temps force la vérité à éclater, autant que la rose à éclore, notre pressant présent pressent la perte de vitesse de cette raison un peu trop pure. Lois de l'écologie: peut-être un heureux frein qui fait sentir les limites de cette même science "technologisée" à outrance?

A ce moment, face à une désillusion socialement généralisée, l'homme peut encore se retourner vers son passé, son Histoire. Elle aussi a sa raison, ses raisons; et si elle-même était raison? Ortega dit: "L'Histoire nous sert pour ceci: pour nous libérer de ce qui fut, parce que le passé est un revenant et si on ne le domine pas avec la mémoire, en le rafraîchissant, le passé se retourne toujours contre nous et finit par nous étrangler".<sup>1</sup>

Un coup d'épée vient d'être donné en pleine tête de l'utopique. Le coup n'avait pas porté au coeur.

Oui, mais la façon d'actualiser cette nouvelle raison se trouve dans le phénomène narratif. En effet, pour comprendre une histoire il faut raconter, dire. Alors messieurs (demoiselles) disons. Disons cette raison implacable, mille fois plus qu'une pure spéculation du type géométrique qui ne souffre jamais de son application concrète.

Alors, si une revue philosophique permet une telle audace, je vous souhaite : Bonnes vacances!

1. Traduction précédente, 2<sup>e</sup> partie

Pierre Bellehumeur  
Philosophie  
Université de Montréal





# PLATON

## POLITIQUE et PHILOSOPHIE

Comme son titre l'indique, ce travail comprendra deux parties. Une première partie, où sera décrite la cité d'Athènes aux Ve et IV<sup>e</sup> siècles avant J.-C. Et une seconde partie, où sera résumée la doctrine philosophique de Platon. Toutefois, ces deux parties sont loin d'être indépendantes. En effet, mon but est de montrer comment toute la philosophie de Platon se présente comme un immense effort, se développant sur plusieurs plans, pour tenter de trouver, sur le plan politique, des solutions à la situation dramatique, dans laquelle se trouvaient Athènes à la fin du Ve siècle et au début du IV<sup>e</sup> avant J.-C.

### Platon

#### I. La cité athénienne.

Pour bien comprendre ce qui pouvait être la cité athénienne à l'époque de Platon, aussi bien du point de vue économique et social que du point de vue politique, il faut faire un double effort de mise à distance, qui implique un rejet de l'éthnocentrisme et de l'universalisme inconscients qui constituent les deux préjugés les plus naturels et donc les plus tenaces face à l'histoire. En quoi consistent ces deux préjugés ? A préapposer automatiquement le référent et le concept habituels correspondant à un mot qui nous est connu, indépendamment de la diversité souvent considérable de ses usages dans le temps et dans l'espace.

En effet, parler de la Grèce ancienne aux Ve et IV<sup>e</sup> siècles avant J.-C. et croire qu'à ce mot correspond une réalité homogène constitue une erreur majeure. Seule la langue, qui d'ailleurs présentait des variations plus ou moins importantes selon les cas, peut nous permettre d'englober sous un même terme, une mosaïque d'états radicalement différents les uns des autres.

Parmi ces états, une première distinction peut être faite entre l'aitma (peuple-tribu), sans





## POLITIQUE et PHILOSOPHIE

Comme son titre l'indique, ce travail comprendra deux parties. Une première partie, où sera décrite la cité d'Athènes aux Ve et IVe siècles avant J.-C. . Et une seconde partie, où sera résumée la doctrine philosophique de Platon. Toutefois, ces deux parties sont loin d'être indépendantes. En effet, mon but est de montrer comment toute la philosophie de Platon se présente comme un immense effort, se développant sur plusieurs plans, pour tenter de trouver, sur le plan politique, des solutions à la situation dramatique, dans laquelle se trouve Athènes à la fin du Ve siècle et au début du IVe avant J.-C..

### I. La cité athénienne.

Pour bien comprendre ce que pouvait être la cité athénienne à l'époque de Platon, aussi bien du point de vue économique et social que du point de vue politique, il faut faire un double effort de mise à distance, qui implique un rejet de l'ethnocentrisme et de l'universalisme inconscients qui constituent les deux préjugés les plus naturels et donc les plus tenaces face à l'histoire. En quoi consistent ces deux préjugés ? A présupposer automatiquement le référent et le concept habituels correspondant à un mot qui nous est connu, indépendamment de la diversité souvent considérable de ses usages dans le temps et dans l'espace.

En effet, parler de la Grèce ancienne aux Ve et IVe siècles avant J.-C. et croire qu'à ce mot correspond une réalité homogène constitue une erreur majeure. Seule la langue, qui d'ailleurs présentait des variations plus ou moins importantes selon les cas, peut nous permettre d'englober sous un même terme, une mosaïque d'états radicalement différents les uns des autres.

Parmi ces états, une première distinction peut être faite entre l'ethnos (peuple-tribu), sans



centre urbain et la polis (cité) avec centre urbain. Parmi les états-ethnè, il faut compter les Macédoniens, les Thessaliens, les Phocidiens, les Locriens, les Etoliens, les Acarnaniens, les Achéens et les Arcadiens. Et parmi les états-poleis, se trouvent notamment Athènes et Sparte, même si cette dernière est largement atypique, dans la mesure où elle conserve plusieurs éléments archaïques.

### I.I. L'organisation économique et sociale de la cité athénienne.(I)

Athènes, pour sa part, constitue aux Ve et au IVe siècles, le prototype de l'état-polis. En effet, son territoire englobe toute l'Attique, mais la ville d'Athènes en est le centre politique. Par ailleurs, les deux caractéristiques essentielles du type athénien, qui doivent être définies par opposition aux états archaïques, dont Sparte constitue l'exemple le plus connu, sont les suivantes. 1) Élimination complète des sujets internes; en effet, après les réformes de Solon (vers 592), il n'y a pratiquement plus d'esclaves d'origine athénienne. 2) Égalité juridique et politique de tous les citoyens; il s'agit là d'une conquête lente, dont on peut faire remonter l'origine aux réformes de Clisthène (vers 508). Par conséquent, à Athènes, on est citoyen à part entière ou on ne l'est pas du tout, que l'on soit, dans ce cas, un étranger libre, c'est-à-dire un métèque, ou un esclave.

#### I.I.I. Les citoyens.

La distinction économique qui sépare les citoyens des non-citoyens (métèques ou esclaves) concerne la propriété foncière. Seuls les citoyens ont, en effet, le droit d'acquérir et donc de vendre de la terre en campagne ou en ville. Ce lien avec la terre implique plusieurs conséquences.

Premièrement, le citoyen voulait être propriétaire foncier, puisque sa qualité de citoyen lui servait de titre au droit à la propriété foncière. Voilà pourquoi, c'est sur la terre que portèrent les principales revendications économiques des citoyens.

Deuxièmement, dans de nombreux états



les droits civiques dépendaient directement de la propriété foncière. Cependant, Athènes se distinguait de ces états, en ceci que les citoyens sans propriété foncière y furent admis à la pleine participation aux droits politiques.

Et enfin, le changement véritable qui s'amorça avec le début des guerres du Péloponnèse et qui se poursuivit au cours du IV<sup>e</sup> siècle, consista précisément dans le développement de fortunes mobilières.

Par ailleurs, deux autres distinctions déjà mentionnées séparent les citoyens des non-citoyens: la participation aux droits politiques, et la liberté, c'est-à-dire la non-sujétion.

### I.I.2. Les métèques.

Pour leur part, les métèques étaient des hommes libres grecs et non grecs, domiciliés à Athènes ou en Attique, pour une période de temps plus ou moins longue. Après un certain délai de séjour, ces étrangers devaient s'inscrire comme métèques. Ils étaient soumis à diverses obligations. Il leur fallait payer une taxe annuelle. En outre, ils devaient se trouver un citoyen athénien, qui se chargerait de les représenter en justice.

Certes, les métèques étaient des hommes libres. Cependant, contrairement aux citoyens, ils n'avaient pas le droit d'acquérir et donc de vendre une propriété foncière. De plus, quelle que pouvait être leur richesse, qui souvent était considérable, ils n'avaient aucun droit politique.

### I.I.3. Les esclaves.

En théorie, les esclaves n'ont aucun droit: ils sont les instruments de leurs maîtres, qui en disposent à leur gré. En pratique, cependant, les esclaves jouissaient de quelques protections légales. On ne pouvait impunément maltraiter ou mettre à mort un esclave, même si le meurtre d'un esclave, comme celui d'un métèque d'ailleurs, était considéré comme un homicide involontaire.

Ne pouvant ni acquérir ni vendre une propriété foncière, n'ayant aucun droit politique, l'esclave n'a pas de véritable personnalité juridique. Il vit dans une complète sujétion par rapport à son maître.



Cela dit, il ne faut surtout pas croire que ces catégories légales correspondent à des classes sociales. En effet, si on s'entend sur cette définition minimale de la classe sociale: une classe sociale se définit d'une part par la place qu'elle occupe dans les rapports de production, et d'autre part par la conscience qu'elle prend d'elle-même, aucun des groupes décrits plus haut ne répond à ces deux conditions.

Les citoyens constituent le groupe le plus homogène, surtout du point de vue ethnique. Cependant, il y a entre les citoyens des différences de fortune et d'occupation très considérables. En haut, une petite minorité très riche. En bas, des citoyens pauvres, ne possédant que peu ou pas de terre, et dont certains sont obligés de vendre leur force de travail et même, selon le cas, de mendier. Et, entre les deux, un nombre assez important de citoyens, ni très pauvres ni très riches, qu'ils soient paysans, artisans ou marchands.

Pour leur part, les métèques ne présentaient aucune homogénéité ethnique. Certes, les métèques grecs pouvaient parvenir à un degré assez important d'assimilation avec les citoyens. Mais les métèques qui n'étaient pas grecs, et qui présentaient une diversité ethnique considérable, ne s'installaient définitivement à Athènes que très rarement. Et entre ces métèques, qui étaient surtout des marchands et des artisans, il y eut toujours des écarts de fortune considérables.

Enfin, parmi les esclaves, il y avait des Grecs, mais ce furent surtout des Barbares, c'est-à-dire des non Grecs, qui prédominèrent au IV<sup>e</sup> siècle. Comme chez les métèques, il y avait entre les esclaves une grande diversité ethnique. En outre, leur rang social présentait des différences considérables. Certains jouissaient d'une situation privilégiée qui les apparentait à celle des petits artisans libres. Les esclaves domestiques, pour leur part, pouvaient espérer être affranchis à plus ou moins longue échéance. Au contraire, les esclaves qui travaillaient dans les mines avaient des conditions de vie épouvantables, et ne pouvaient espérer être affranchis.

Les esclaves ne pouvaient donc former une classe sociale. Certes, tous travaillaient sous la



sujétion d'un maître, mais la diversité de leurs tâches les situait à des places très différentes dans les rapports de production. Par ailleurs, les esclaves n'avaient aucune conscience d'eux-mêmes comme groupe formant une unité, non seulement à cause de la diversité de leurs tâches, mais aussi et surtout à cause de la variété de leur origine ethnique. Leur seule revendication, c'était la liberté, et cela à titre individuel. D'ailleurs, il n'y eut jamais de révolte d'esclaves à Athènes.

Les métèques non plus, et pour les mêmes raisons, ne constituaient pas une classe. Certes, ils étaient libres. Certes, plusieurs étaient riches, et même très riches. Mais la diversité de leur situation sociale et celle de leur origine ethnique les empêchaient de former un groupe homogène. D'ailleurs, ils n'avaient aucun droit politique leur permettant d'intervenir dans les affaires de l'état. Voilà pourquoi la seule revendication de certains d'entre eux, c'était la citoyenneté, et cela, une fois de plus, à titre individuel.

Enfin, on ne peut même pas dire que ceux-là mêmes qui constituaient le groupe le plus homogène du point de vue ethnique aient effectivement formé une telle classe. En effet, les citoyens se situaient à des places très différentes dans les rapports de production: grands, moyens et petits propriétaires terriens, artisans et marchands plus ou moins importants, travailleurs vendant leur force de travail et même mendiants, tout cela peut bien former une catégorie légale se définissant par la liberté, la participation aux droits politiques et le droit d'accéder à la propriété foncière, mais jamais une classe sociale.

D'ailleurs sur le même chantier, il arrive que travaillent, côte à côte, des citoyens, des métèques et des esclaves. Mais aucun indice ne permet de déceler la moindre compétition entre eux. Tous accomplissaient les mêmes tâches et touchaient les mêmes salaires, les esclaves remettant ce salaire à leur maître, cependant.

A titre indicatif, on peut évaluer ainsi, de façon approximative, la répartition de ces catégories légales à Athènes, aux Ve-IVe siècles: citoyens, entre 30,000 et 40,000; métèques, entre 10,000 et 20,000; esclaves, entre 150,000 et 200,000. Certes, ce ne sont là que des estimations difficiles à justifier et soumises à de multiples va-



riations au cours de ces 200 ans. Par ailleurs, si l'on tient compte des femmes et des enfants, on obtient, pour les citoyens (nombre multiplié par 4) une population de 120,000 à 160,000 personnes, et pour les métèques (nombre multiplié par 3) une population de 30,000 à 60,000 personnes. D'où, pour Athènes, une population de 300,000 à 420,000 personnes (2).

## 1.2. L'organisation politique de la cité athénienne. (3)

Comme seuls les citoyens participaient aux droits politiques, c'est sur eux seuls que portera cette section. Entre le VI<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècles s'installa à Athènes, en repoussant un système aristocratique, un système démocratique qui se poursuivit jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècles.

### 1.2.1. L'assemblée.

La démocratie athénienne se fondait sur la souveraineté populaire qui s'exprimait à travers l'assemblée.

A Athènes, l'assemblée n'était pas une institution du genre de celle que constituent les chambres du parlement dans un système de démocratie représentative comme les nôtres, mais l'assemblée de tous les citoyens. Théoriquement au moins, tous les citoyens avaient non seulement le droit, mais aussi le devoir d'assister à ses séances, au nombre d'une quarantaine par année. C'était donc un système de démocratie directe. Certes, il est bien évident que jamais l'assemblée n'était composée de tous les citoyens. La nécessité de rassembler 6,000 votants (sur un maximum probable de 40,000) aux séances où des décisions importantes devaient être prises en est la meilleure preuve. Les paysans répugnaient à se rendre en ville. Aussi étaient-ce les citadins qui fournissaient le gros de l'assemblée. Au IV<sup>e</sup> siècle, on institua même, pour faire face à l'absentéisme grandissant, une rétribution pour assister à l'assemblée, dont se prévalaient surtout les pauvres et les mendiants.

Voici comment se déroulaient ces séances. Après un sacrifice, le président de l'assemblée, désigné par le sort parmi les cinquantes membres du conseil alors en exercice, faisait lecture du rapport du conseil sur le projet à l'ordre du jour. Puis, on votait pour savoir si le projet était adopté sans discussion ou s'il devait être soumis à la



discussion. Dans ce second cas, commençait alors la délibération proprement dite, à laquelle tout Athénien avait le droit de prendre part, à condition toutefois qu'il ne fasse pas l'objet d'une poursuite. Le vote se faisait généralement à main levée. Toutefois, dans des circonstances particulièrement graves, certains votes se faisaient à bulletin secret.

Le rôle de l'assemblée était surtout déterminant en matière de politique extérieure d'un côté, et de législation intérieure d'un autre côté. Mais l'efficacité ou l'inefficacité de l'assemblée venait, en grande partie, du rôle modérateur joué par le conseil.

### I.2.2. Le conseil.

La démocratie directe, en effet, ne pouvait s'exercer qu'à l'intérieur d'assemblées, dont le nombre approximatif était de quarante par année. Le peuple devait donc déléguer une partie de sa souveraineté au conseil.

Les conseillers, au nombre de cinq cent, étaient tirés au sort, chaque année, parmi les candidats de chaque dème, division administrative et territoriale. N'importe quel citoyen pouvait être candidat. Et, dans sa vie, on pouvait être membre du conseil deux fois, pas plus.

Cinquante de ces conseillers siégeaient à tour de rôle pendant 1/10 de l'année, c'est-à-dire entre 36 et 39 jours. Ces conseillers étaient logés pendant le temps de l'exercice de leur charge dans un édifice qui leur était spécialement réservé. Et chaque jour, un président était tiré au sort.

La fonction essentielle du conseil était de préparer les décrets de l'assemblée, c'est-à-dire de rédiger, sur toutes ces questions soumises au peuple, un rapport.

### I.2.3. Les magistrats.

Cela dit, il fallait aussi des magistrats pour exécuter les décisions votées par l'assemblée sous la proposition du conseil.

Au début du Ve siècle, c'étaient surtout les archontes qui étaient les principaux magistrats



de la cité. Ils étaient au nombre de neuf (plus un secrétaire). Leurs fonctions étaient surtout religieuses et juridiques. Deux tirages au sort, l'un au niveau du dème, et l'autre à celui de la tribu, qui comprenait un nombre variable de dèmes, assuraient leur désignation. Comme les autres magistrats, les archontes restaient en charge pendant un an, et cette charge ne pouvait être remplie deux fois consécutives.

Contrairement aux archontes, les stratèges étaient élus et se recrutaient parmi les citoyens les plus riches. Depuis les guerres médiques, ils contrôlaient, en fait, toute la vie militaire de la cité, et, par conséquent, sa politique extérieure et financière. En d'autres termes, c'étaient eux qui avaient la haute main sur la cité. Thémistocle et Périclès représentent les exemples les plus frappants de l'importance primordiale de la stratégie dans l'Athènes classique. Ces stratèges, au nombre de dix, étaient, au début, recrutés à raison de un par tribu, mais, par la suite, ils furent pris indifféremment parmi tous les Athéniens.

Il y avait aussi beaucoup d'autres magistratures civiles, dont je ne parlerai pas ici.

### I.3. La politique extérieure de la cité athénienne aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. (4)

A la suite des guerres médiques, au cours desquelles les Grecs repoussèrent trois tentatives d'invasion lancées par les Perses (expédition de Darius en 490, et expéditions de Xerxès en 480 et en 479), un clivage très net apparut en Grèce, entre les deux cités les plus importantes.

D'un côté, Athènes, cité démocratique qui, par l'intermédiaire de la confédération de Délos, imposa son hégémonie sur toute la mer Egée, et d'un autre côté, Sparte, cité oligarchique, qui développa son hégémonie sur le Péloponnèse.

Quelques mots, avant de poursuivre, sur Sparte, et son organisation économique, sociale et politique.

Le terme "Spartiates" désigne les Homoioi, les Egaux, c'est-à-dire les citoyens. Ceux-ci, qualifiés par leur naissance, sont les seuls à jouir des droits civiques et politiques. Pour leur part, les périèques sont les habitants libres, mais dénués de tout droit civique et politique, des cités périphériques de Sparte. Les périèques pouvaient pratiquer le commerce, et assuraient ainsi la vie matérielle des



Spartiates. Ils avaient aussi des obligations militaires. En effet, ils combattaient aux côtés des Spartiates, mais dans des contingents séparés. Et enfin, les hilotes, qui n'avaient aucun droit civique et politique, se trouvaient dans un état de servage. Les hilotes, contrairement aux esclaves athéniens ne pouvaient être vendus ou loués, n'étant pas objets de propriété privée. Ils étaient, en fait, les descendants des populations soumises par les conquérants doriens, ancêtres des Spartiates et des périèques. Les hilotes étaient essentiellement des paysans qui cultivaient les domaines des Spartiates, lesquels, par l'intermédiaire des périèques et des hilotes se voyaient libérés de toute fonction économique. De ce fait, ils pouvaient se livrer totalement à leur activité principale: la guerre.

Comme toutes les cités grecques et donc comme Athènes, Sparte possédait une assemblée, à laquelle participaient tous les citoyens, un conseil restreint et des magistrats.

Les pouvoirs de l'assemblée, cependant, étaient très limités. Personne n'avait le droit de discuter les propositions soumises, qui étaient acceptées ou refusées en bloc. Cette assemblée se réunissait une fois par mois.

Le conseil devint, du fait du peu de pouvoir de l'assemblée, l'une des pièces maîtresses de système constitutionnel de Sparte. Les conseillers étaient au nombre de vingt-huit, auxquels il faut ajouter deux rois. Pour poser sa candidature au conseil, il fallait être âgé d'au moins soixante ans. Elu, on était conseiller pour le reste de sa vie. Lorsqu'un conseiller venait à mourir, les candidats à sa succession se présentaient devant le peuple dans un ordre désigné par le sort. Le volume des applaudissements que suscitait chaque candidat était évalué par des juges enfermés dans une maison voisine, et celui qui avait recueilli le plus d'applaudissements était élu. Les pouvoirs de ce conseil étaient d'autant plus grands, que ceux de l'assemblée étaient limités. En effet, comme je l'ai dit plus haut l'assemblée ne pouvait qu'accepter ou refuser en bloc les projets préparés par le conseil, qui, de ce fait, conservait toute l'initiative.

Enfin, les magistrats qui formaient un collège de cinq membres, étaient élus pour un an. Les pouvoirs de ces magistrats, les éphores, étaient très étendus. Leur président présidait aussi l'assemblée. En temps de guerre, c'étaient eux qui décrétaient la mobilisation et qui supervisaient les



opérations. Ils contrôlaient très étroitement la vie sociale de la cité, et notamment l'éducation. Ils jouaient un rôle considérable au niveau de la vie administrative. Et enfin, ils jouissaient de pouvoirs judiciaires très importants.

Face à cette cité oligarchique, qui constituait une puissance terrestre s'étendant sur le Péloponèse, Athènes, cité démocratique par excellence, développa une puissance maritime impressionnante et étendit son hégémonie sur la mer Egée.

L'impérialisme Athénien ne tarda pas à inquiéter Sparte. Et l'affrontement devint inévitable. Une première guerre opposa, pendant plus de dix ans, Sparte et Athènes (431-421). Puis, après une période de trêve, assurée par la paix de Nicias, la guerre se ranima et culmina avec la grande expédition d'Athènes pour s'emparer de la Sicile (415-413). Profitant du désastre qui s'ensuivit pour Athènes, Sparte qui avait développé une puissance marine, porta la guerre dans la Grèce égéenne. Athènes réagit d'abord avec succès, mais le vent tourna. Athènes tomba en 404 aux mains de Sparte, qui s'empressa d'instaurer un régime oligarchique. Mais la tyrannie des "Trente" citoyens désignés par Sparte pour diriger Athènes dura moins d'un an. La démocratie fut rétablie en 403. Toutefois, Athènes était politiquement déchue, matériellement ruinée et moralement humiliée. Elle ne se releva jamais de ce désastre. En 338, la défaite des Grecs à Chéronée marqua la fin de la Grèce. La démocratie se maintint à Athènes pendant seize ans encore. C'est en 322 seulement qu'elle fut remplacée par une oligarchie censitaire.

## 2. Platon

Après avoir ainsi décrit l'organisation sociale, politique et économique d'Athènes aux Ve et IVe siècles avant J.-C., et après avoir très brièvement résumé l'histoire de sa politique extérieure au cours de ces deux siècles, je vais passer à Platon, en tentant de montrer comment il réagit dans ce milieu qui est le sien face à ces événements historiques dont il fait l'expérience.

### 2.1. Sa biographie. (5)



Né vraisemblablement vers 428/7, d'une famille aristocratique, Platon commença à fréquenter Socrate vers sa vingtième année. Mais son intérêt pour la Philosophie est inséparable de son intérêt pour la politique, dans la mesure où les thèmes de discussion de Socrate sont, avant tout, éthiques et politiques. En effet, Socrate tente, notamment par son influence sur Alcibiade, qui devint stratège en 421, fut ostracisé en 418, fit un retour en 411, pour être finalement écarté définitivement en 406, d'avoir une influence sur la marche des affaires de l'état athénien.

L'intérêt que porte Platon à la politique faillit se concrétiser en 404, lors de la prise d'Athènes. En effet, Critias, son oncle, est l'un des "Trente" tyrans désignés par Sparte pour diriger Athènes. Mais désillusionné par les excès de cette tyrannie, Platon rompit avec le régime avant la révolution qui rétablit la démocratie en 403. Et, à cette première désillusion, vint s'en ajouter une autre. La démocratie, une fois rétablie, condamna Socrate à mort en 399, à la suite d'un procès d'impiété.

Après l'échec de son oncle qui tentait d'établir un régime oligarchique, Platon enregistre l'échec de son maître Socrate condamné par la démocratie.

Ce double échec, rendant impossible toute action politique directe, dut convaincre Platon de la nécessité de faire la théorie d'un modèle politique supérieur à la démocratie athénienne et à l'oligarchie spartiate, dont les faiblesses s'évalaient au grand jour.

C'est d'ailleurs ce à quoi s'employa Platon. Mais ce modèle politique, dont il définissait théoriquement les grandes lignes, Platon espérait qu'il le réaliserait un jour. Aussi s'empressera-t-il de répondre, en 388, à l'invitation du tyran de Syracuse, Denys l'ancien, avec le désir de gagner le tyran à ses idées. Mais le voyage finit mal. L'admiration inspirée par Platon au jeune Dion, beau-frère et gendre du tyran, indisposa Denys l'ancien qui craignait une conspiration. On embarqua Platon sur un navire et on l'expulsa.

Peu après, c'est-à-dire vers 387, Platon fonda son école, l'Académie, à Athènes. Il s'agissait là non seulement d'une école de philosophie, mais aussi



d'une école de chefs d'état. Et cela, en vertu même des théories politiques de Platon, selon lesquelles, devant l'échec de la démocratie et de l'oligarchie, il fallait donner le pouvoir aux philosophes, qui, seuls, de ce fait, pouvaient être de véritables chefs d'état.

Cela dit, Platon espérait toujours réaliser ses théories politiques. Aussi, lorsque, après la mort de Denys l'ancien, son neveu, Denys le jeune l'invita, de nouveau, à Syracuse, Platon accepta. Et il repartit pour la Sicile, en 367/6. Mais cette seconde expérience ne fut pas plus heureuse que la première. Denys le jeune exila Dion, dont, comme son oncle, il craignait les intrigues, et installa Platon à demeure dans son palais. Cette résidence surveillée prit fin avec le départ en guerre de Denys le jeune. De retour à Athènes, Platon retrouva Dion en faveur duquel il était intervenu auprès du tyran de Syracuse.

Mais, comme Denys le jeune subordonnait la réalisation de ses promesses en faveur de Dion à un retour de Platon, le philosophe, alors âgé de 67 ans, repartit pour la Sicile. Une fois de plus, l'aventure tourna mal et Platon put même craindre pour sa vie. Il réussit cependant à revenir à Athènes.

Quelques années plus tard, en 357, Dion, assisté de quelques amis, pour la plupart ses condisciples à l'Académie, et de mercenaires recrutés en Grèce, s'embarqua pour la Sicile, et s'empara facilement de Syracuse. Mais, après quatre années de troubles, il fut assassiné.

C'est sur ce nouvel échec que va se terminer la vie de Platon, qui meurt à 81 ans, en 347/6, en écrivant les Lois, un livre immense, où il enrichit sa doctrine politique, d'abord exposée dans la République, de développements nouveaux.

## 2.2 Sa philosophie.

Déjà, on peut voir que la naissance, le développement et même les prolongements de la philosophie de Platon sont indissociables de ses préoccupations politiques.



### 2.2.1. Le monde des formes intelligibles.

D'ailleurs, la chose se vérifie dans le cas de ce qui constitue le fondement même de la pensée de Platon: la doctrine des formes intelligibles. L'hypothèse d'un monde des formes intelligibles, qui constitue, sans contredit, le fondement de la pensée de Platon, ne cesse de déconcerter ceux qui s'inspirent de cette pensée ou qui, tout simplement tentent de la comprendre (6). En effet, paradoxalement, des disciples immédiats de Platon, dans l'ancienne académie, aucun ne soutint dans son orthodoxie la doctrine des formes intelligibles (7). Bien plus, depuis plus de vingt siècles, tous ceux qui approchent cette pensée achoppent à une difficulté mise en évidence par Aristote pour qui l'hypothèse d'un monde des formes intelligibles ne serait qu'un dédoublement du monde des choses sensibles comme si quelqu'un pensait qu'il est impossible de compter des objets, sans, au préalable, les avoir multipliés par deux (8).

Une telle objection qui fournit un argument, en apparence irréfragable, aux opposants à la doctrine platonicienne, et qui plonge dans l'embarras les tenants de cette même doctrine, se fonde sur une méconnaissance profonde des motifs qui ont amené Platon à faire l'hypothèse d'un monde des formes intelligibles. En effet, pour Platon, cette hypothèse constitue le recours ultime d'une explication destinée à sauver les phénomènes dans les sphères de l'éthique, de l'épistémologie et de l'ontologie.

Les dialogues de la première période portent sur des problèmes éthiques et, par le fait même, politiques. Ce qui se comprend aisément, compte tenu de l'époque où vivait Platon. En effet, confronté à la situation désastreuse où Athènes a été plongée par la défaite de 404, qui mène à son terme un déclin amorcé par les guerres du Péloponnèse, Platon, comme tous ses contemporains fait le constat de la dissolution politique d'Athènes et, par conséquent, de l'écroulement de l'ensemble des normes éthiques véhiculées par une certaine conception de la polis, dont les insuffisances et les contradictions expliquent l'échec.

Cette douloureuse prise de conscience porte Platon non pas à se tourner comme beaucoup de ses concitoyens vers une tradition qu'il juge périmée et qu'il tient pour affligée de défauts similaires à ceux qui ont causé la



désagrégation de l'ordre des choses qu'il n'a cessé de critiquer mais à tenter de définir une doctrine éthique et politique d'un nouveau type.

En fait, aussi bien les valeurs traditionnelles que les valeurs contemporaines souffrent d'une même tare. Elles tirent leur origine de conventions se déployant dans un monde phénoménal contradictoire. Dès lors, il ne faut s'étonner ni de leur contingence ni surtout de leur caractère contestable. Voilà pourquoi les dialogues de la première période aboutissent tous à des conclusions paradoxales et insatisfaisantes. Mais, par là même, ils mettent en évidence la nécessité, pour les sphères de l'éthique et de la politique, d'un fondement radicalement différent, et, de ce fait, imposent, en négatif, l'hypothèse d'un monde des formes intelligibles, garant de valeurs immuables et incontestables.

Toutefois, une telle hypothèse, qui rend possible un système éthique et politique viable, pose un problème épistémologique important. Comment connaître ce monde de formes intelligibles? Ne risque-t-on pas, tout d'abord, de tomber dans les rets de l'argument éristique mis en l'avant par les Sophistes, et selon lequel on ne peut chercher ni ce qu'on sait ni ce qu'on ne sait pas (9). Difficulté à laquelle Platon répond en supposant que la connaissance est réminiscence (10). En fait, avant qu'elle ne s'incarne, l'âme humaine contemplant ce monde des formes intelligibles (11), dont elle doit se souvenir maintenant, en se séparant le plus complètement possible de ce corps qui l'en empêche (12).

Certes, une épistémologie de ce type, parfaitement consistante avec l'hypothèse d'un monde des formes intelligibles, rend possible une éthique et une politique fondées sur des valeurs immuables et incontestables. Mais, n'est-ce pas là une simple parade pragmatique, utile certes, mais qui ne s'impose pas absolument? En fait, il ne suffit pas d'affirmer l'existence d'un tel type d'épistémologie, il faut, avant tout, en rendre compte. Or, pour ce faire, on doit d'abord distinguer les principales facultés cognitives pour, par la suite, analyser la nature de leur objet.



En fait, comme il fallait s'y attendre, l'épistémologie platonicienne repose sur l'opposition fondamentale intellection/opinion et sensation. Dans le Timée (I3), au cours d'un développement où Platon fonde la preuve de l'existence de formes intelligibles, différentes des choses sensibles, sur une distinction radicale de l'intellection et de l'opinion vraie, on trouve trois critères qui explicitent cette opposition primordiale. L'intellection est produite par le moyen de l'instruction, s'accompagne de raison vraie et demeure inébranlable par la persuasion, alors que l'opinion dérive de la persuasion, est irraisonnée et se laisse retourner par la persuasion dont elle vient.

Or, dans le Théétète, cette distinction s'avère nécessaire non seulement pour rendre compte de la science, mais aussi, tout à fait paradoxalement, pour rendre compte de l'opinion et même de la sensation. En effet, les trois définitions de la science proposées par Théétète sont inacceptables. La première définition par la sensation s'enlise dans les contradictions inhérentes à la doctrine du mobilisme universel (I4); la seconde, par l'opinion vraie, n'est pas tenable, parce qu'elle ne peut rendre compte de l'erreur (I5); et la troisième, par l'opinion vraie accompagnée du logos équivaut à la précédente et, de ce fait, en partage l'inadéquation (I6). Ainsi le monde des formes intelligibles voit-il, à la suite de cette recherche, son existence affermie; alors que, par ailleurs, il se présente comme ce qui seul peut rendre compte non seulement de la science, qui n'a pas les choses sensibles pour objets, mais aussi et surtout de l'opinion et de la sensation, qui ne se comprennent que par rapport à la science.

De plus, alors que le Théétète se présente comme une tentative pour prouver que la doctrine des formes intelligibles s'avère être une hypothèse nécessaire pour résoudre les problèmes posés par l'épistémologie, le Sophiste en met en lumière la suffisance. Voilà pourquoi les trois objections développées contre la participation des choses sensibles aux formes intelligibles dans la première partie du Parménide ne sembla pas troubler Platon, outre mesure (I7).



Toutefois, les efforts déployés par Platon pour sauver les phénomènes dans les sphères de l'éthique et de l'épistémologie s'avèreraient vains s'ils ne réussissaient pas à donner un fondement ontologique à l'hypothèse qu'à cet effet il a dû faire. Car, jusqu'ici, Platon s'est borné à développer une épistémologie consistante avec une éthique, aux prétentions louables certes, mais qui, en tant que telle, risque d'apparaître comme conventionnelle, et donc, d'une certaine façon, artificielle. C'est-à-dire sans fondement naturel.

Ce qui, en fait, n'est pas le cas, puisque, pour Platon, seule l'hypothèse d'un monde de formes intelligibles peut rendre compte du monde des choses sensibles, caractérisé par le flux incessant de toute existence phénoménale. En effet, ce changement constant affectant toute existence phénoménale, et qui se présente sous la forme aussi bien d'un mouvement local que d'une altération, réduirait le monde sensible à un chaos total livré à la contradiction la plus radicale, sans la subsistance permanente de qualités immuables, dont participent les choses sensibles qui, par ailleurs, ont en elles une base quantitative (I8).

En définitive, l'hypothèse du monde des formes intelligibles rend compte des choses sensibles considérées en elles-mêmes, et non comme objets de connaissance ou même comme objets d'un jugement éthique. Cependant c'est la même hypothèse qui fonde les sphères de l'éthique, de l'épistémologie et de l'ontologie. Ce qui fait apparaître à quel point l'hypothèse du monde des formes intelligibles est rigoureuse et économique, et pourquoi elle constitue le fondement de la doctrine platonicienne.

### 2.2.2. Le monde des choses sensibles

Or, après avoir expliqué comment Platon en est arrivé à faire l'hypothèse d'un monde de formes intelligibles, il faut tout naturellement s'intéresser à la constitution du monde des choses sensibles. En fait les choses sensibles ne sont que les images des formes intelligibles dont elles participent, et qui, seules, ont une existence réelle. Voilà pourquoi, en tant que telles, elles posent le problème fondamental relatif à l'ambiguïté propre à l'image,



qui à la fois ressemble à son modèle et en diffère.

Il va de soi que les choses sensibles ressemblent aux formes intelligibles dont elles participent. Mais comment expliquer la différence qui les en sépare ? Si les formes intelligibles étaient la cause de cette différence, elles rendraient compte de ce qui fait les choses sensibles à la fois semblables et dissemblables par rapport à elles: ce qui est absurde. Par ailleurs, cette différence ne peut résider dans les choses sensibles, puisque, comme les choses sensibles n'ont d'être que par les formes intelligibles, cette différence devrait ultimement être projetée dans le monde des formes intelligibles: ce qui équivaldrait à la première solution. Il ne reste donc plus qu'une solution: faire l'hypothèse d'un troisième terme, qui explique cette différence (19).

Ce troisième terme, le milieu spatial, se présente, aussi bien au niveau du langage qu'à ceux de la connaissance et de la substance, comme une réalité ambiguë (20). Cette ambiguïté tient essentiellement à son statut. En effet, Platon sent la nécessité de postuler son existence tout en devant lui nier toute détermination, et aussi lui refuser toute participation à quelque forme intelligible que ce soit. En effet, le milieu spatial fournit l'extension spatiale permettant le déploiement du monde des choses sensibles, tout en fournissant cet élément constitutif qui, échappant à toute corporéité, en fait autre chose qu'un ensemble de pures formes géométriques. Ainsi le milieu spatial s'apparente-t-il, par exemple, à l'air qui, sans être, lui-même, audible, permet la propagation des sons. On comprend, alors, à la suite de ces explications, le sens de l'expression "milieu spatial" qui, en tant que telle, n'est pas platonicienne,

Certes, les choses sensibles ressemblent aux formes intelligibles dont elles participent. Mais comment cette ressemblance est-elle mise en oeuvre, compte tenu de l'écart considérable qui sépare le monde intelligible du monde sensible ? Pour répondre à cette question, Platon se voit forcé de faire l'hypothèse d'un autre élément, le démiurge. Personnage hétéroclite, dont les origines remontent loin dans l'histoire de la Grèce ancienne (21), le



démiurge se présente non comme un individu, mais bien plutôt comme une fonction, à laquelle toutefois on ne peut nier son caractère distinct (22).

Fixant les yeux sur le monde des formes intelligibles, le démiurge façonne le milieu spatial en vue de constituer le monde des choses sensibles. Sans être parfait, son travail produit l'âme et le corps de ce vivant englobant qu'est le monde sensible.

L'apparence extérieure du monde sensible est celle d'une sphère parfaite, lisse et polie (23). Cette sphère contient la totalité des quatre éléments (24), qu'unissent entre eux des liens de proportions géométriques, parce que, en tant que tels, ces quatre éléments s'apparentent à quatre solides réguliers: le feu, au tétraèdre; l'air, à l'icosaèdre; l'eau, au dodécaèdre; et la terre, au cube (25). Ces quatre solides réguliers étant, en fait, constitués à partir de deux types de surfaces: le triangle équilatéral, formé par l'assemblage de six petits triangles rectangles scalènes, résultant de la bipartition d'un triangle équilatéral primitif; et le carré, formé par l'assemblage de quatre triangles rectangles isocèles. Le tétraèdre, l'icosaèdre et le dodécaèdre ont le triangle équilatéral comme origine (26); et le cube, le carré (27).

Tout cela explique la constitution du monde sensible en général et des choses qu'il contient. Mais quelle est la cause du mouvement qui anime le monde sensible? Pour répondre à cette question, Platon doit faire l'hypothèse de cette réalité qu'est l'âme. Et, dans le Timée, il nous décrit la constitution ontologique, la structure mathématique et les fonctions cognitives de l'âme qui anime le monde dans sa totalité, et dont les âmes, inhérentes aux animaux et aux végétaux, ne sont que des imitations partielles.

Voyons maintenant ce qu'il en est du mouvement qui explique le changement qui affecte les choses du monde sublunaire. Source automotrice de mouvement, l'âme, de quelque nature qu'elle soit, doit être le principe de tous les mouvements. Et, comme l'âme du monde est celle dont l'influence est prépondérante dans le corps du monde, tous les mouvements, qui ne sont pas dus à une autre âme individuelle, dépendent d'elle.

En effet, aucun mouvement corporel n'a, en lui-même, sa raison d'être. Il dépend d'un mouvement psy-



chique. Certes, il peut, lui-même, communiquer son propre mouvement à quelque chose d'autre, mais ce mouvement est un mouvement second, toujours inauguré par un mouvement psychique. Ceci étant dit, analysons un à un les trois postulats du mouvement corporel qui explique le changement qui affecte les choses du monde sublunaire.

Le premier postulat est celui-ci. Il n'y a pas de mouvement corporel possible sans un moteur et un mobile (28). Le moteur ultime de tout mouvement corporel est d'ordre psychique (29). Et, dans le cas présent, il ne peut évidemment être que le corps du monde en entier ou en partie (30). Ce mobile peut, en plus d'être considéré comme tel, se présenter comme un moteur second, s'il met en mouvement quelque chose d'autre que lui. Toutefois, le moteur premier de ce moteur second est toujours d'ordre psychique, ce qui renvoie à ce qui a été dit plus haut.

Par ailleurs, le second postulat est celui-ci. Il n'y a de mouvement corporel possible qu'à cause de l'absence d'uniformité (31). Le mouvement corporel a pour principe l'absence d'homogénéité (32): le repos, l'homogénéité (33). C'est d'ailleurs l'inégalité qui donne naissance à l'absence d'homogénéité (34). Or, il n'est pas difficile de saisir la nécessité et l'universalité de l'absence d'homogénéité dans le monde sensible. D'une part, la proportion, constituant le lien entre les quatre éléments et leurs variétés, n'est établie que dans la mesure du possible (35). Et d'autre part, la diversité des grandeurs des triangles élémentaires permet l'apparition de ces variétés (36). Par conséquent, étant donné la labilité des liens de proportionnalité qui les unissent et la diversité de leur variété, les éléments ne s'emboîtent pas absolument les uns dans les autres de façon à former une masse absolument compacte, gage d'égalité et d'homogénéité absolues, source constante de repos.

Toutefois, ce second postulat n'est compréhensible que par référence à ce troisième: la condition sine qua non du mouvement corporel est l'absence de vide (37). En effet, la sphère du monde enveloppe tout ce qui est corporel (38). Or, les quatre éléments se répandent, à l'intérieur de cette sphère, en quatre couches concentriques (39), qui sont soumises à la révolution circulaire impartie au tout (40). Mais, comme il n'y a pas de vide, les particules ne peuvent s'épandre à l'infini vers l'extérieur (41). En outre, ces



mêmes particules ne peuvent que circuler dans les interstices toujours remplis tirant leur origine de l'absence d'homogénéité entre les divers éléments. Ce qui donne lieu à une réaction en chaîne, dont Platon comprend le mécanisme par l'intermédiaire de la "compression impliquée par le processus de refoulement"(42). Or, cette réaction en chaîne produit deux séries de mouvements.

D'une part, en effet, elle peut mettre en branle des mouvements locaux du genre de ceux que Platon relie au phénomène balistique en général (43): c'est-à-dire un refoulement en cercle de corps qui ne font que changer alternativement de place.

Cependant, cette réaction en chaîne peut inaugurer des changements qualitatifs résultant de mouvements locaux similaires à ceux qui viennent d'être mentionnés. En effet, comme nous l'avons vu, entre les éléments apparaissent des interstices plus ou moins grands (44). Les petites particules qui entrent dans ces interstices ou bien divisent les grandes particules entre lesquelles elles se trouvent, ou bien sont comprimées par ces grandes particules. De là naissent division et condensation qui rythment toute altération corporelle (45). En effet, division et condensation permettent l'accroissement et le décroissement qui, à leur tour, rendent compte de la génération et de la corruption.

### 2.2.3. La cité idéale. (46)

Mais il faut toujours garder en mémoire que c'est pour fonder un système de valeurs immuables que Platon développe une ontologie et une épistémologie fondées sur la doctrine des formes intelligibles, et que c'est pour y situer l'homme et la cité, dont le comportement doit être orienté par ces formes intelligibles, que Platon essaie de rendre compte, au niveau du vraisemblable, de la constitution du monde sensible.

En d'autres termes, éthique, épistémologie, ontologie et cosmologie ne sont développées ultimement qu'en fonction de ce projet politique: le développement d'un modèle de la cité idéale.

Mais qu'en est-il de cette cité idéale. Platon est un opposant farouche à la démocratie en vigueur à Athènes aux Ve et IVe siècles. Et cela, pour plusieurs raisons. Mais l'une des plus importantes de ces raisons est sûrement



celle-ci. Lorsque quelqu'un veut faire construire un bateau ou une maison, il demande l'avis d'un spécialiste. Mais, à l'assemblée, n'importe quel citoyen peut, sans aucune compétence spéciale, donner son avis sur tout. Or, pour Platon, cette situation est inacceptable. Seuls peuvent diriger la cité ceux qui, au terme d'une longue préparation intellectuelle et ascétique, pourront contempler le monde des formes intelligibles, qui seules garantissent l'immuabilité des valeurs, sur lesquelles doit s'orienter la cité. Bien plus, il faudra arracher à leur contemplation du monde des formes intelligibles ces philosophes, pour les faire revenir au niveau du monde sensible, et les forcer à exercer des fonctions politiques. Ainsi se verra assurée cette qualité qui manque à tous les hommes d'état dans tous les régimes, et notamment en démocratie: le désintéressement total.

En outre, Platon reproche à la démocratie athénienne son impérialisme maritime qui, sans l'ombre d'un doute, fut la cause directe des guerres du Péloponèse et, par voie de conséquence, de la défaite d'Athènes contre Sparte. Voilà pourquoi il édicte ces règles concernant la formation, dans le cadre de la cité idéale, d'une classe de guerriers exclusivement intéressés à la fonction guerrière. Ces guerriers ne doivent posséder rien en propre, y compris femmes et enfants. De plus, ils constitueront exclusivement une armée de terre. De cette façon, ils n'auront ni le désir ni les moyens de se lancer dans une aventure impérialiste du genre de celle qui fut funeste à Athènes. Déchargée de toutes autres obligations, cette classe de guerriers aura une fonction de défense sur le plan extérieur et sur le plan intérieur. Sur le plan extérieur, elle devra repousser les attaques éventuelles de forces étrangères ennemies. Et sur le plan intérieur, elle fera respecter les directives des philosophes et brisera toute opposition à leur pouvoir.

Enfin, la classe des producteurs aura essentiellement pour fonction de produire les biens et services nécessaires à l'entretien de la classe des guerriers et de celle des philosophes. Ces producteurs, qui seront, dans leur écrasante majorité, des paysans, puisqu'on limitera au strict minimum le nombre des marchands et des artisans, ne pourront exercer aucune action politique. De cette façon, sera évité l'erreur qui fut fatale à la démocratie athénienne, où l'assemblée, composée en grande partie de citoyens tournés vers la mer, avait la haute main sur la direction de l'état, et se lança, pour satisfaire sa soif de richesse, dans une aventure maritime de type impérialiste.



Ainsi sera constituée la cité idéale, dont la première classe, celle des philosophes, sera soumise à cette vertu qu'est la sagesse, et dont la seconde classe, celle des guerriers, devra, avant tout, faire preuve de cette vertu qu'est le courage. A la troisième classe, celle des producteurs, Platon ne réserve aucune vertu propre. Il lui assigne cette vertu commune, à laquelle sont aussi soumises les deux autres classes: la tempérance.

Selon Platon, seule une cité de ce type peut assurer une harmonie complète entre les citoyens, c'est-à-dire la justice.

A cette organisation de la cité, fait pendant l'organisation de l'âme humaine. En effet, pour Platon, l'âme humaine comprend deux espèces: une espèce immortelle et une espèce mortelle. Cette dernière comprend elle-même deux sous-espèces. Une sous-espèce irascible et une sous-espèce concupiscible. Comme la classe des guerriers dans la cité, la sous-espèce irascible assure, dans l'individu, une fonction de défense contre les dangers venant de l'extérieur et de l'intérieur. En effet, la sous-espèce concupiscible, qui, comme la troisième classe dans la cité, assure, dans l'individu, les fonctions de production et de reproduction, se trouve à un tel degré d'éloignement par rapport à l'espèce immortelle, c'est-à-dire par rapport à la raison, qu'elle a tendance à se révolter, en ne suivant que ses instincts. Aussi est-il besoin, entre le concupiscible et la raison, qui, dans l'individu, doit, comme les philosophes dans la cité, assumer un rôle de direction, d'un terme intermédiaire: l'irascible.

De ce fait, pour Platon, la préoccupation fondamentale sur le plan de l'éthique, correspond à l'instauration et au maintien, sous la direction de la raison, d'une harmonie entre ces espèces et ces sous-espèces de l'âme humaine. Harmonie qui, par ailleurs, doit se prolonger au niveau des relations entre le corps et l'âme.

Comme on peut le voir, il y a chez Platon, entre la cité et l'homme, une réciprocity d'organisation très poussée. De ce fait, on comprend l'inter-pénétration des sphères de l'éthique et de la politique, et, par voie de conséquence, l'importance primordiale des préoccupations politiques de Platon. Or, très curieusement, Platon, qui repousse la démocratie et l'oligarchie en vigueur respectivement à Athènes et



à Sparte, retourne, en l'adaptant conformément à sa doctrine philosophique, au modèle de l'organisation trifonctionnelle de la société, qu'on retrouve dans l'ensemble du monde indo-européen, sauf, paradoxalement en Grèce. Cette idéologie tripartite dont G. Dumézil (47) relève la trace en Inde, en Iran, chez des peuples du sud de l'U.R.S.S., chez les Germains, chez les peuples Scandinaves, chez les Celtes et à Rome, se caractérise, en effet, par l'organisation de la société notamment, selon trois fonctions: la fonction royale, la fonction guerrière et la fonction productive. Comment cette idéologie tripartite est-elle disparue en Grèce ancienne ? Et comment Platon a-t-il pu la réanimer, en théorie, après une disparition de plus de dix siècles ? Ces deux questions fondamentales sont jusqu'ici restées sans réponse.

Quoi qu'il en soit, il s'avère particulièrement intéressant de constater que chez Platon, le premier philosophe, dont on ait conservé l'ensemble de l'oeuvre, la philosophie soit à ce point liée à des préoccupations d'ordre éthique et politique, qu'elle en est à proprement parler indissociable.

Il s'agit là d'un constat fondamental, pour le meilleur et pour le pire. Pour le meilleur, dans la mesure où l'une des préoccupations fondamentales de la philosophie a toujours été et demeure l'organisation harmonieuse de la vie de l'homme et de la société. Et pour le pire, dans la mesure où tout système philosophique présente deux tendances préoccupantes: d'une part, un désir d'ordre qui, par définition, est inconciliable avec la liberté considérée, dans sa plus simple expression, comme le libre choix d'accepter ou de refuser cet ordre en particulier ou même tout ordre en général; et d'autre part, un désir de permanence orienté vers le maintien, souvent à n'importe quel prix, de cet ordre une fois établi.

En fait, ce débat concerne non seulement la philosophie de Platon, mais aussi toute philosophie fondée sur des préoccupations éthiques et politiques. J'espère l'avoir ouvert de façon claire et distincte, en prenant l'exemple de Platon. Je laisse donc à ceux qui liront ce travail le soin de le poursuivre.



NOTES

- (1) Sur le sujet, cf. M. Austin et P. Vidal-Naquet, Economies et sociétés en Grèce ancienne, Paris, 1972 (Armand Colin, Collection U<sub>2</sub>, no.198) et M.I. Finley, The ancient economy, 1973, trad. fr. de M.P. Higgs, sous le titre de L'économie antique, Paris, 1975, (Minuit, Le sens commun)
- (2) Ces estimations s'inspirent de A.W. Gomme, The population of Athens in the fifth and fourth centuries B.C., Oxford, 1933.
- (3) Sur le sujet, cf. C.Mossé, Les institutions politiques grecques à l'époque classique, Paris, 1967, (Armand Colin, Collection U<sub>2</sub> no. 28). Et M.I. Finley, Democracy, Ancient and Modern, 1972, trad. fr. de M. Alexandre, sous le titre de Démocratie ancienne et démocratie moderne, avec une longue préface de P. Vidal-Naquet intitulée: Tradition de la démocratie grecque, Paris, 1975, (Payot, Petite bibliothèque Payot, no.271).
- (4) Sur le sujet, cf. Le monde grec et l'orient; I, E.Will, Le V<sup>e</sup> siècle (510-403), Paris, 1972; II, E. Will, C.Mossé et P. Goukowsky, Le IV<sup>e</sup> siècle et l'époque hellénistique, Paris, 1975, (P.U.F., Peuples et civilisations, II).
- (5) Platon, Lettre VII. On lira aussi, sur le sujet plus général, des relations de Platon avec ses contemporains. G.C. Field, Plato and his contemporaries, London, (1930), 1948 (2<sup>nd</sup>) ed. .
- (6) Le développement qui suit, et qui porte sur le monde des formes intelligibles, s'inspire de l'excellent article de H. Cherniss, "The philosophical economy of the theory of ideas", AJP, 1937, pp. 445-456, repris dans Studies in Plato's metaphysics, edited by R.E. Allen, London/New York, 1965, pp. 1-12.
- (7) Comme le fait très judicieusement remarquer H. Cherniss, dans The riddle of the early academy, Berkeley, 1945, p.32.



## EROS ERRABUNDUS

- (8) Mét., 990 a 34sq; cf. 1078 b 34-36.
- (9) Ménon, 80 e - 81 a.
- (10) Id., 81 d 4-5.
- (11) Cf. le mythe du Phèdre 245 a sq.
- (12) Phédon, 80 e sq.
- (13) Timée, 51 d-e.
- (14) Théét., 151 e - 186 a.
- (15) Id., 186 a - 201 c.
- (16) Id., 201 c - 210 a.
- (17) Cf. Parm., 134 b-c.
- (18) Cf. surtout Tim., 49 c - 50 b. Ce passage extrêmement difficile à traduire et à interpréter a suscité une polémique qui continue de provoquer des réactions. Cf. H.Cherniss, "A much misread passage of the Timaeus", AJP, 75, 1954, pp.113-30. N.Gulley, "The interpretation of Plato, Timaeus 49 d-e", AJP, 81, 1960, pp. 55-64; E.N. Lee, "On Plato's Timaeus 49 d 4-7", AJP, 83, 1967, pp. 1-28; R.S. Cherry, "Timaeus 49 c 7 - 50 b 5", Apeiron, II, 1 1967, pp. 1-11; et K.W. Mills, "Some aspects of Plato's theory of forms: Timaeus 49 c sq.", Phronesis, 13, 1968, pp. 145-170.
- (19) Cf. sur le sujet, Tim., 52 c 2-5, commenté par H.Cherniss, Timaeus 52 c 2-5, in Mélanges Diès, Paris, 1956, pp. 49-60 et par E.N.Lee, "The image in Plato's Timaeus", Monist, 50, 1966, pp. 341-68
- (20) On lira sur le sujet la très difficile description du milieu spatial que donne Platon dans Tim., 49 c sq.
- (21) Cf. l'article de K.Murakawa, "Demourgos", Historia, 6, 1957, pp. 385-419.
- (22) Cf. L. Brisson, Le même et l'autre dans la structure ontologique du "Timée" de Platon. Paris, 1974, chap. L
- (23) Tim., 33 b 4-c 1
- (24) Id., 33 c 2-3
- (25) Id., 31 b 4 - 32 b 8
- (26) Id., 55 e 8 - 56 b 6
- (27) Id., 54 d 7 - e 3.
- (28) Id., 57 e 3-4.
- (29) Id., 34 a 1-3, cf. 34 a 8 - b 5.
- (30) Ibid.
- (31) Id., 57 e 7 - 58 a 2
- (32) Id., 57 e 5
- (33) Id., 57 e 5-6.



- (34) Id., 58 a 1.
- (35) Id., 56 c 5-6 et surtout 32 b 4-5.
- (36) Id., 58 a 7, cf. 79 c 1.
- (37) Id., 58 a 7, cf. 79 c 1
- (38) Id., 58 a 4-5 (cf. 32 c 5)
- (39) Id., 58 a 7 - b 2
- (40) Id., 34 a 1-3, cf. 34 b 1-5, 36 d 7 sq.
- (41) C.F. A.E. Taylor, A comm. on Pl. Tim., p. 386, citant Ar. Phys., 213 b 22, Tim., 58 b 4-5; cf. id., 76 c 3-4
- (42) Tim., 58 b 4-5 et Phèdon, 97 a 5
- (43) Tim., 79 a 5 - 80 c 3
- (44) Id., 58 b 2-4.
- (45) Id., 56 c 8- 57 c 6
- (46) Cette section porte, avant tout, sur La République. Je n'ai pas vraiment tenu compte du Politique et des Lois, les deux autres dialogues où Platon traite, en priorité, de la politique. Sur le problème des relations entre la métaphysique et la politique, chez Platon, on lira, avec intérêt, l'article de G. Leroux, "Métaphysique et politique chez Platon", dans Philosophes de la Cité, Montréal 1975, pp.11-38 (Collection "L'univers de la philosophie", t. 3).
- (47) G. Dumézil, l'idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, Bruxelles, 1958. G. Dumézil a écrit plusieurs livres sur l'application de cette idéologie chez plusieurs peuples. Ils méritent tous d'être lus.

Luc Brisson  
Paris







pas, nous aussi, encore aveuglés et, pleins de l'excellent souvenir, ne désirons-nous pas, comme lui, repartir ?

" Envole-toi bien loin de ces miasmes morbides;  
Va te purifier dans l'air supérieur,  
Et bois, comme une pure et divine liqueur,  
Le feu clair qui remplit les espaces limpides"(5).

C'est Eros qui nous pousse, lui qui n'est ni pauvre, ni riche, mais qui cherche constamment, demeurant à l'affût de la beauté. Voyageur ailé, prince des nuées, l'Amour est là, errant qui nous invite. Fils de Penia, l'indigence, et de Poros, l'expédient, il n'est ni pauvre, ni riche et sa nature démoniaque fait qu'il meurt et renaît constamment (6).

En animant le désir de posséder la beauté dans toute sa nudité et sa pureté, il nous convie par sa dialectique et, faisant tomber nos chaînes, nous tend la coupe de son engourdissant poison. Buons cette douce ciguë, le vin des vrais amants, et chantons:

"O Mort, vieux capitaine, il est temps! levons  
l'ancre!  
Ce pays nous ennuit, ô Mort! Appareillons!" (7).

### Notes

- (1) Baudelaire, Charles. Les fleurs du mal, Spleen et idéal, LIII.
- (2) Ennéades, Plotin, I, 6, 8, 25.
- (3) Les fleurs du mal, Spleen et idéal, LXII.
- (4) Ennéades, VI, 9, 8, 17.
- (5) Les fleurs du mal, Spleen et idéal, III.
- (6) Platon, Banquet, 203b-204d.
- (7) Les fleurs du mal, La mort, CXXVI, 8.

Serge Tisseur



# POUR UNE MAISON D'ÉDITION D'ÉTAT

par Jean-Guy Pilon

(Montréal, La Presse, le 31 janvier 1976, p. D 21)

L'article de Monsieur Pilon concerne exclusivement l'édition littéraire, un domaine dans lequel bat en grande mesure le pouls de la vie culturelle québécoise. La fermeture graduelle des maisons d'édition entraîne l'activité littéraire québécoise dans une impasse de plus en plus sordide dont les conséquences sont sérieuses: disparition des lieux de liberté et de liberté grandissante pour les poètes et les romanciers de publier leurs œuvres. Devant les coups que subit la littérature québécoise, comment ne pas conclure que seule une maison d'édition d'État peut remédier à l'impasse?

## Compte-rendu

Le rôle joué par les mécènes est insuffisant et les éditeurs privés réalisent difficilement des profits convenables lorsque la demande restreinte du marché ne parvient pas à renflouer les dépenses de production. L'édition se fait presque toujours à perte. En conséquence, il incombe au secteur public d'intervenir en assurant la publication et la diffusion des ouvrages littéraires. L'édition des ouvrages populaires et pratiques est laissée aux éditeurs privés, mais rien ne s'oppose à ce qu'ils publient des ouvrages de création (songeons par exemple à des éditions de luxe ou à caractère régional).

La création de l'édition d'État permettrait également d'innover dans d'autres domaines. Dans une telle perspective, la diffusion des ouvrages publiés





# POUR UNE MAISON D'EDITION D'ETAT

par Jean-Guy Pilon

(Montréal, La Presse, le 31 janvier 1976, p.D 21)

L'article de Monsieur Pilon concerne exclusivement l'édition littéraire, un domaine dans lequel bat en grande mesure le pouls de la vie culturelle québécoise. La fermeture graduelle des maisons d'édition entraîne l'activité littéraire québécoise dans une impasse de plus en plus sordide dont les conséquences sont sérieuses: disparition des lieux de liberté et de création, impossibilité grandissante pour les poètes et les romanciers de publier leurs oeuvres. Devant les coups que subit la littérature québécoise, comment ne pas conclure que seule une maison d'édition d'Etat peut remédier à l'impasse?

Le rôle joué par les mécènes est insuffisant et les éditeurs privés réalisent difficilement des profits convenables lorsque la demande restreinte du marché ne parvient pas à renflouer les dépenses de production. L'édition se fait presque toujours à perte. En conséquence, il incombe au secteur public d'intervenir en assurant la publication et la diffusion des ouvrages littéraires. L'édition des ouvrages populaires et pratiques est laissée aux éditeurs privés, mais rien ne s'oppose à ce qu'ils publient des ouvrages de création (songeons par exemple à des éditions de luxe ou à caractère régional).

La création de l'édition d'Etat permettrait également d'innover dans d'autres domaines. Dans une telle perspective, la diffusion des ouvrages publiés



par les soins de l'Etat serait assurée dans toutes les bibliothèques québécoises. Le public, de son côté, pourrait se procurer ces ouvrages à des prix plus avantageux.

L'article de Monsieur Pilon n'a pas la prétention d'inventer des technicalités, mais d'examiner le fond de la question. L'édition d'Etat représente une solution valable et mérite une plus ample considération. Alors que l'absence de mesures de contrôle est néfaste et mène à une impasse, le rôle du secteur public est de plus en plus nécessaire afin de dire oui à la culture française, mais non au colonialisme culturel.

Serge Tisseur

Philosophie, U. de M.

NOTE: Monsieur Jean-Cuy Pilon est directeur et fondateur de la revue Liberté qui publie de jeunes auteurs. Il est également directeur du Service des émissions culturelles de Radio-Canada.

Nous avons le plaisir de mettre à la disposition des lecteurs la table des auteurs dont les textes ont paru dans PHI ZERO depuis la publication du premier numéro, en février 1973. Cet index comprend également les articles du présent numéro.

## Index

Nous tenons tout d'abord très volontiers à remercier madame Yolande Lemys-Laudry, secrétaire au département de philosophie, de son aimable collaboration à la dactylographie de ce travail.

LE COMITÉ DE DIRECTION



par les soins de l'Etat serait assurée dans toutes les bibliothèques québécoises. Le public, de son côté, pourrait se procurer ces ouvrages à des prix plus avantageux.

L'article de Monsieur Pilon n'a pas la prétention d'inventer des technicalités, mais d'examiner le fond de la question. L'édition d'Etat représente une solution valable et mérite une plus ample considération. Alors que l'absence de mesures de contrôle est néfaste et mène à une impasse, le rôle du secteur public est de plus en plus nécessaire afin de dire oui à la culture française, mais non au colonialisme culturel.

Serge Tisseur

X367E

Philosophie, U. de M.

NOTE: Monsieur Jean-Guy Pilon est directeur et fondateur de la revue Liberte qui publie de jeunes auteurs. Il est également directeur du Service des émissions culturelles de Radio-Canada.

ANGERS, Pierre, *Notes sur l'actualité philosophique*, article, I, 2: 23-39.

BERTRAND, Gabriel, *La création philosophique et les structures universitaires*, article, I, 1: 22-25.

BERTRAND, Gabriel, *La philosophie comme philosophie*, note, I, 2: 65-67.

CLERMONT, Paul, *Réflexions préliminaires à une critique de l'éducation et plus particulièrement de la pédagogie au Département de philosophie (U. de M.)*, article, I, 1: 12-21.

CLERMONT, Paul, Nous avons le plaisir de mettre à la disposition des lecteurs la table des auteurs dont les textes ont paru dans PHI ZERO depuis la publication du premier numéro, en février 1973. Cet index comprend également les articles du présent numéro.

Nous tenons tout particulièrement à remercier madame Yolande Lemyre-Landry, secrétaire au département de philosophie, de son aimable collaboration à la dactylographie de ce travail.

DEBIENS, Jean-Paul, *Communication avec l'autorité*, note, I, 1: 33-35.

LE COMITE DE DIRECTION

DESJARDINS, Pierre, *Le néo ou le sens du non-sens. Essai sur le mouvement chrétien chrétien en France, en Suisse et en Allemagne*, article, I, 1: 26-32.

GOULET, Marcel, BIDYARD, Robert, *Culture et langage*, compte rendu, I, 1: 42.

GOULET, Marcel, *Violence et volonté* par Georges Leroux, compte rendu, I, 1: 43-45.

GOULET, Marcel, *De l'Politique comme relation sociale publique*, article, I, 2: 4-14.

GOULET, Marcel, *Opération Phi 1000*, chronique, I, 2: 84-86.





## VOL. I

- ANGERS, Pierre, *Notes sur l'activité éducative*, article, I, 2: 23-39.
- BERTRAND, Gabriel, *La création philosophique et les structures universitaires*, article, I, 1: 22-25.
- BERTRAND, Gabriel, *La philosophie comme indiscipline*, note, I, 2: 65-67.
- CLERMONT, Paul, *Réflexions préalables à une critique de l'éducation et plus particulièrement de la pédagogie au Département de philosophie (U. de M.)*, article, I, 1: 12-21.
- CLERMONT, Paul, *Comité pédagogique conjoint*, chronique, I, 2: 87-88.
- CUMMINS, Louis, *Culture et langage*, en collaboration et *La Métaphysique et les noms*, par Claude Panaccio, compte rendu, I, 2: 76-78.
- DELVAUX, Marie-Claire, *Hommage à Lord Bertrand Russell*, compte rendu, I, 2: 79-81.
- Desbiens, Jean-Paul, *Communication avec l'autorité*, note, I, 1: 33-35.
- DESJARDINS, Pierre, *Dada ou le sens du non-sens. Essai sur le mouvement artistique dadaïste en France, en Suisse et en Allemagne*, article, I, 1: 26-32.
- GOULET, Marcel, RIDYARD, Robert, *Culture et langage*, compte rendu, I, 1: 42.
- GOULET, Marcel, *Violence et volonté* par Georges Leroux, compte rendu, I, 1: 43-45.
- GOULET, Marcel, *Du Politique comme relation sociale publique*, article, I, 2: 4-14.
- GOULET, Marcel, *Opération Phi 1000*, chronique, I, 2: 84-86.



- HOUDE, Roland, *Dada ou Fada? Faire dada sans en parler*, note, I, 2: 56-57.
- LANTEIGNE, Josette, *L'Autre du langage*, article, I, 1: 2-11.
- LANTEIGNE, Josette, *Le problème du commencement*, article, I, 2: 15-22.
- LEGARE, Jean-Pierre, *Remarques sur la philosophie québécoise*, note, I, 2: 58-64.
- MINEAU, Jean-Claude, *Réflexions II. Note sur "Réflexions préalables à une critique de l'éducation et plus particulièrement de la pédagogie au Département de philosophie (U. de M.)"*, note, I, 2: 42-55.
- RIDYARD, Robert, GOULET, Marcel, *Culture et langage*, compte rendu, I, 1: 42.
- RIDYARD, Robert, *Le privilège de l'événement dans les media d'information*, par Normand Lacharité, compte rendu, I, 1: 46-48.
- RIDYARD, Robert, chronique, I, 1: 49-50.
- RIDYARD, Robert, *Les professeurs de philosophie des collèges du Québec: leurs représentations de la philosophie comme savoir et comme pratique*, par François Charbonneau, Normand Lacharité, André Vidricaire et collaborateurs, compte rendu, I, 2: 70-75.
- TREMPE, Robert, *Une revue au Département de philosophie ou de la déchirante nécessité d'écrire*, note, I, 1: 36-38.
- WANJOHI, Gérald, *Quelques heures avec Dobzhansky*, note, I, 1: 39-41.

## VOL. II

- BACRIE, P. et autres, *Réflexions sur l'enseignement de la philosophie au niveau collégial*, Philosophie, Education, Recherches, II, 3: 112-124.
- BATISTA, F., et autres, *La philosophie au Cégep du Vieux-Montréal*, Philosophie, Education, Recherches, II, 2: 114-140.
- BERNIER, Benoît, *Le problème du commencement*, article, II, 1: 18-26.
- BERNIER, Benoît, CAUCHY-POIRIER, Marielle, *Teach-In sur l'enseignement de la philosophie*, Philosophie, Education, Recherches, II, 3: 106-108.
- BERNIER, Benoît, *La culture de la philosophie*, essai, II, 4: 30-42.
- BERTRAND, Gabriel, *Errances*, aphorismes, poèmes, II, 1: 64.
- BERTRAND, Gabriel, *L'expression brisée*, thème: le langage, II, 2: 77-82.
- BLEAU, Pierre-Paul, *Disponibles pour consultation*, II, 1: 70-75.
- ET AUTRES
- BLEAU, Pierre-Paul, *Rencontre avec la vie*, thème: le langage, II, 2: 40-50.
- CARTIER-VEILLEUX, Suzanne, *Le discours des pauvres*, Philosophie, Education, Recherches, II, 3: 109-111.
- CAUCHY-POIRIER, Marielle, BERNIER, Benoît, *Teach-In sur l'enseignement de la philosophie*, Philosophie, Education, Recherches, II, 3: 106-108.
- CHEVRETTE, Alain, *Oneiros*, thème: le langage, II, 2: 92-111.
- CHEVRETTE, Alain, *Chemins qui ne mènent nulle part*, dossier, II, 3: 126-139.



- DELVAUX, Marie-Claire, *Les études philosophiques: à encourager ou à proscrire?*, note, II, 1: 48-50.
- DELVAUX, Marie-Claire, *Coq à l'âne*, aphorismes, poèmes, II, 1: 62-63.
- FOISY, Suzanne, *Essai sans Je*, essai, II, 2: 6-7.
- GIROUARD, Pierre, *Hommage à un pionnier*, II, 4: 8-9.
- GOULET, Marcel, *Le silence*, article, II, 1: 8-17.
- GOULET, Marcel, LANTEIGNE, Josette, *Opération Phi 1000: bilan des activités de l'été 1973*, II, 1: 76.
- GOULET, Marcel, *Le risque de l'Etat*, thème: philosophie politique, II, 3: 73-98.
- HERBERT, Guy, *Note estivale*, note, II, 1: 51-54.
- HOUDE, Roland, *Métaphysique du sommeil ou Eloge de l'obéissance*, dossier, II, 4: 112.
- LAFLEUR, Claude, *Conscience, existence et dépassement de soi*, essai, II, 2: 8-12.
- LAMOUREUX, Lorraine, *Mots pour un dire*, essai, II, 3: 6-7.
- LAMOUREUX, Lorraine, *L'espace entre la parole et l'écriture*, article, II, 1: 38-46.
- LANTEIGNE, Josette, *Wittgenstein, par Anthony Kenny*, compte rendu, II, 1: 66-67.
- LANTEIGNE, Josette, GOULET, Marcel, *Opération Phi 1000: bilan des activités de l'été 1973*, II, 1: 76.
- LOCAS, Alain, *L'indiscipline comme philosophie*, note, II, 1: 55-60.
- MEUNIER, Jean, *Le pétard philosophique*, essai, II, 2: 36-37.

- MEUNIER, Jean, *Matière et musique ou loisir philosophique*, essai, II, 3: 35-38.
- MINEAU, André, *La conception freudienne de la culture*, thème: philosophie politique, II, 3: 99-103.
- MORIN, Robert, *Violence et intériorité de la pensée chez Kant*, essai, II, 3: 39-51.
- MORIN, Robert, *Essai sur la cinquième méditation de Husserl*, essai, II, 4: 43-62.
- PINSONNEAULT, Denis, *Pour oeuvrer un journal*, thème: le langage, II, 2: 83-91.
- REGIS, L.M., o.p., *Le "philosophe" comme urgence contemporaine*, Education et enseignement, II, 4: 82-106.
- RIOUX, Bertrand, *Ontologie*, thème: ontologie, II, 4: 64-79.
- RUL-ANGENOT, Pierre, *Découverte, culture et prospective*, article, II, 1: 27-37.
- RUL-ANGENOT, Pierre, *Destituer*, essai, II, 2: 13-35.
- RUL-ANGENOT, Pierre, *L'école, la culture et les valeurs*, Philosophie, Education, Recherches, II, 2: 141-152.
- RUL-ANGENOT, Pierre, *Constituer*, essai, II, 3: 8-34.
- RUL-ANGENOT, Pierre, *Restituer*, essai, II, 4: 12-29.
- TRUDEL, Jean, *Philosophie du langage et psychologie*, thème: le langage, II, 2: 51-76.
- VACHET, André, *Contre la politique ou la qualité de l'indépendance*, thème: philosophie politique, II, 3: 54-72.
- VALOIS, Pierre, *Un métier comme un autre*, Education et enseignement, II, 4: 107-109.



## VOL. III

- BARABE, Denis, *Epistémologie du concept d'homologie et l'idée de type en biologie*, thème: épistémologie, III, 1: 93-103.
- BEAUCHAMP, Germain, *Le foie de Timée*, essai, III, 3: 15-51.
- BEAUDOIN, Normand, *Ce qui n'est ni artistique, ni scientifique*, essai, III, 1: 7-19.
- BELLEHUMEUR, Pierre, *Débroussaillage sur Nietzsche*, essai, III, 1: 29-37.
- BELLEHUMEUR, Pierre, *Kant - Réflexions de Contenaire (1724-1924)*. Traduction, essai, III, 1: 51-64; III, 2: 21-46.
- BELLEHUMEUR, Pierre, GIROUARD, Pierre, *Sous-rires, détente*, III, 1: 119.
- BERNIER, Benoît, *Epistémologie et philosophie*, thème: épistémologie, III, 1: 75-91.
- BERNIER, Benoît, *L'art de la philosophie*, thème: esthétique, III, 3, 101-105.
- BERTRAND, Gabriel, *Les rites de propreté*, essai, III, 1: 41-49.
- BLANCHARD, Yvon, *Aliénation et argent selon Marx*, thème: marxisme, III, 2: 89-107.
- COLLINS, Michel, *Les dieux dans le langage*, essai, III, 2: 9-18.
- COLLINS, Michel, *L'historiographie comme jugement historique*, essai, III, 2: 47-63.
- DESAUTELS, Guy, *Brèches*, chronique, III, 1: 108-113.
- FARIBAUT, Louis, *Titres en toutes lettres*, essai, III, 1: 39.

- GAUTHIER, Yvon, *La notion de modèle et les théories scientifiques*, thème: épistémologie, III, 1: 69-73.
- GIROUARD, Pierre, BELLEHUMEUR, Pierre, *Sous-rires, détente*, III, 1: 119.
- GIROUARD, Pierre, *La plus-value dans le sport professionnel*, thème: marxisme, III, 2: 67-71.
- GIROUARD, Pierre, *L'écho du secret*, dossier, III, 2: 115-117.
- GIROUARD, Pierre, *Eloge de la séduction*, essai, III, 3: 9-13.
- GRAVEL, Pierre, *Tragique et lecture*, thème: esthétique, III, 3: 57-79.
- LAGADEC, Claude, *Le marxisme, pourquoi pas?*, thème: marxisme, III, 2: 73-74.
- MINEAU, André, *Considérations nietzschéennes sur le langage: la vérité, le mensonge, la métaphore*, essai, III, 1: 21-28.
- MINEAU, André, *Marx: théorie et pratique, philosophie et critique*, thème marxisme, III, 2: 75-80.
- MORIN, Robert, *Approche esthétique du concept d'utopie*, thème: esthétique, III, 3: 81-100.
- MORIN, Robert, *De Kant à Heisenberg*, thème: esthétique, III, 3: 107-124.
- RICHARD, Denis, *Confusions*, essai, III, 2: 7-8.
- TISSEUR, Serge, *Liste des éditions de la logique d'Abélard*, chronique, III, 1: 115-116.
- TISSEUR, Serge, *A ajouter*, chronique, III, 2: 111.
- TREMBLAY, Pierre-Eugène, *Maximes*, essai, III, 3: 7-8.





## VOL. IV

- BEAUCHAMP, Germain, *Lettre à Sophie A. ou Etrangetés philosophiques sur le devenir québécois*, thème: philosophie québécoise, IV, 1: 75-84.
- BEAUDOIN, Normand, *Sur le Grand Midi*, thème: Nietzsche, IV, 2: 45-69.
- BELLEHUMEUR, Pierre, *Philosophie*, thème: philosophie québécoise, IV, 1: 63-64.
- BELLEHUMEUR, Pierre, *Le Surhomme, Traduction d'un texte d'Orteza y Gasset*, thème: Nietzsche, IV, 2: 99-103.
- BELLEHUMEUR, Pierre, *Pour "Les archives de la parole"*, essai, IV, 3: 41-45.
- BELLEHUMEUR, Pierre, *La raison historique*, essai, IV, 3: 44-45.
- BRISSON, Luc, *La métaphore généralisée*, thème: Nietzsche, IV, 2: 87-98.
- BRISSON, Luc, *Platon. Politique et philosophie*, thème: Platon, IV, 3: 49-74.
- COLLINS, Michel, *Le plaisir du miroir ou la philosophie d'hier*, thème: philosophie québécoise, IV, 1: 69-73.
- DUBOIS, Denis, *Commentaire sur L'origine de la géométrie de Edmund Husserl*, essai, IV, 1: 9-17.
- FEINSTEIN, Robert, *Sur certains problèmes dans la philosophie de Hume*, essai, IV, 3: 35-39.
- GIROUX, France, *La femme selon Nietzsche*, thème: Nietzsche, IV, 2: 71-78.



- GRONDIN, Jean, *Essai sur l'évolution de la pensée de Nietzsche*, thème: Nietzsche, IV, 2: 9-26.
- HOUDE, Roland, *Fantaisie. Des textes et des hommes, 1940-1975*, thème: philosophie québécoise, IV, 1: 41-60.
- HOUDE, Roland, *L'Inquiétante étrangeté*, thème: philosophie québécoise, IV, 1: 61-62.
- HOUDE, Roland, *Nietzsche subalterne*, thème: Nietzsche, IV, 2: 105-109.
- LAPRADE, Gérard, *Sur la trace problématique de la force. de la forme et le sens: de Nietzsche à Deleuze*, thème: Nietzsche, IV, 2: 79-85.
- LEONARD, Richard, *Lettre ouverte*, thème: philosophie québécoise, IV, 1: 85-91.
- LE SCOUARNEC, Jean-Louis, *Je joue donc j'existe (Ludo ergo sum)*, essai, IV, 1: 25-37; IV, 3: 19-28.
- MINEAU, André, *Philosophie de l'affirmation*, thème: Nietzsche, IV, 2: 41-43.
- MURIN, Charles, *Nietzsche-problème*, thème: Nietzsche, IV, 2: 27-40.
- PATRY, Jacques, *Etre et avoir ou faux-problèmes de langage*, essai, IV, 3: 5-17.
- RIOUX, Jacques, *De l'essence de la vérité selon Heidegger*, essai, IV, 1: 19-24.
- SEGUIN, Claude, *Le rapport des dieux au langage*, essai, IV, 1: 5-7.
- SEGUIN, Claude, *Philosophie et violence*, essai, IV, 3: 29-34.
- THEBAULT, Marie-Armelle, *Qu'est-ce que la philosophie?*, thème: philosophie québécoise, IV, 1: 65-67.

TISSEUR, Serge, *Eros errabundus*, thème: Platon, IV, 3: 75-76.

TISSEUR, Serge, *Pour une maison d'édition d'Etat*, par Jean-Guy Pilon. compte rendu, IV, 3: 79-80.

VALOIS, Pierre, *On peut lire les textes nietzschéens mais on ne peut les interpréter*, thème: Nietzsche, IV, 2: 5-7.



